This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

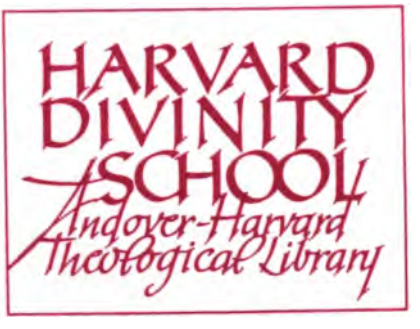
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Commentar

über

die Schriften

des Evangeliſten Johannes

von

Dr. Friedrich Lücke,
ordentl. Profeſſor der Theologie auf der Königl. Preuß. Rheinuniverſität.

Zweiter Theil,

enthält

Auslegung und Ueberſetzung von Cap. 5. — 21. des Evangeliums.

Bonn,
bey Eduard Weber.

1824.

566.6
Lücke
1820
v.2-3
cop. 1

Εἰ δυνατὸν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες!

Rom. XII, 18.

Sr. Hochwürden,

dem Herrn Dr. Knapp,

Königl. Preuß. Consistorialrath, und Senior der theologischen Facultät in Halle,

seinem ersten Lehrer und Muster in der Auslegung der heiligen Schrift,

als Zeichen

der innigsten Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet

von dem

Verfasser.

Vorrede.

Die gröſtentheils ſehr ungünſtigen Recenſionen über den erſten Theil dieſes Commentars ſind nicht im Stande geweſen, mich von der Fortſetzung deſſelben abzuſchrecken. Denn da ſie, wie jeder Unpartheyiſche erkannt haben wird, im höchſten Grade leidenſchaftlich, mit partheyſüchtiger Polemik, und nicht ohne perſönliche Bitterkeit zu Beleidigung geſchrieben waren, ſo iſt es geſchehen, daß das günſtige Urtheil der Freunde und die Aufmunterungen anderer ehrenwerther Männer, die über den Fehlern meines Werkes ſein Gutes nicht verkannten, mehr über mich vermocht und mich zur Ausarbeitung dieſes zweyten Theiles ermuthiget haben. Hierüber hoffe ich vor dem Richterſtuhle des unbefangenen Publicums leicht gerechtfertigt werden zu können. — Da, ich gern ge-

ſtehe, durch den polemiſchen Ton des erſten Theiles die leidenſchaftliche Heftigkeit meiner Gegner zuerſt aufgereizt zu haben, und ich weit entfernt bin von der Eitelkeit, mich gegen die Fehler und Unvollkommenheiten meines Werkes ſelbſt zu verblenden, ſo habe ich in dieſem zweiten Theile alles, was die Gemüther von Neuem reizen und zur perſönlichen Polemik verleiten könnte, ſorgfältig vermieden, damit der Streit fortan allein um die Sache und die Wahrheit ſelbſt, an der mir, das bezeuge ich vor Gott, allein gelegen iſt, geführt werden möge. Bey dem allen aber bin ich weit entfernt, der Liebe zum Frieden meine auf redliche Weiſe erworbene Ueberzeugung aufzuopfern. — Den meiſten Anſtoß hat meine Auslegung des Johanneiſchen Prologs, insbeſondere des Logos, gegeben. Da ich mir aber bewußt bin, dieſelbe nicht aus kirchlicher Hyperorthodoxie, wie man mir Schuld giebt, gewählt, ſondern auf dem Wege ernſter hiſtoriſcher Forſchung in den Theologumenen und theologiſchen Syſtemen der alten Welt gewonnen und aus rein exegetiſcher Ueberzeugung, deren Unabhängigkeit, zwar nicht von der philoſophiſchen Theologie, wohl aber von den dogmatiſchen Syſtemen, welcherley Art ſie auch ſeyn mögen, ich eben ſo ſehr liebe und zu erhalten bemühet bin, als meine Gegner, vertheidigt zu haben, und da die mir gemachten Einwürfe und entgegengeſetzten Anſichten mich von der Unrichtigkeit der meinigen nicht ha-

ben überzeugen können: ſo kann ich als gewiſſenhafter Exeget in dieſem Stücke nicht weichen, ſo bereitwillig ich auch eben um der Wahrheit willen bin, die theilweiſe Dunkelheit und Jugendlichkeit in der Darſtellung meiner Auslegung zuzugeben. Eine der Sache nach ausführlichere, der Form nach aber kürzere, und, wie ich hoffe, den erſten unvollkommenen Verſuch durch Klarheit und Gründlichkeit übertreffende Darlegung meiner Anſicht, wozu ich mich jetzt rüſte, wird die Wahrheit des Geſagten beſtätigen. — Man hat auch nicht unterlaſſen, die wiſſenſchaftliche Freiheit und Würde meines theologiſchen Characters auf alle Weiſe verdächtig zu machen. Vor Freunden, die mich kennen, und vor unbefangenen Richtern glaube ich deßhalb keiner Rechtfertigung zu bedürfen, wohl aber vor dem größeren Publicum. Und da es allerdings jetzt an der Zeit iſt, daß diejenigen, die ſich eines rechten Willens bewußt ſind, und denen das Heil und die innere wie äußere Freiheit der Evangeliſchen Theologie am Herzen liegt, ſich laut und öffentlich zu dem Rechten bekennen: ſo erkläre ich hiemit, daß ich von der trübſinnigen und lichtloſen Myſtik, ſo wie von der leeren, geiſt- und herzloſen Buchſtabenorthodoxie eben ſo weit entfernt bin, als von dem Mißbrauch des Verſtandes und der Vergötterung der ſubjectiven menſchlichen Vernunft in der Religion und Theologie, und daß ich mich alles Ernſtes und Fleißes zu denen halte, welche nie vergeſſen, daß die Theologie eine poſitive

Wiſſenſchaft iſt nun das ihre Diener, in einem andern Sinne freylich, als den Apoſtel Jakobus verlangt, ἀκροαταὶ und nicht ποιηταὶ λόγου ſeyn ſollen, — zu denen alſo, welche auf dem unbeweglichen Grunde des göttlichen Wortes und einer, durch unbefangene hiſtoriſche und apologetiſche Forſchung, ſo wie auf dem Wege der inneren Erfahrung erworbenen Ueberzeugung: von der ewigen Wahrheit und dem göttlichen Urſprunge der einfachen Chriſtenlehre eben ſo feſtſtehen, als in der weiteren wiſſenſchaftlichen Verſtändigung, Begründung und Entwickelung des Chriſtenthumes die wahre Evangeliſche Geiſtesfreiheit und Kritik, als die Wächterinnen der Wahrheit und wiſſenſchaftlichen Lauterkeit, in allen ihren Würden, und uralten von Gott ſelbſt gegebenen Rechten ehren, ſchützen und ohne Furcht und Tadel ausüben. Meine bisherigen und fernern litterariſchen Arbeiten haben zum Theil ſchon, und werden je länger je mehr Zeugniß ablegen von der Wahrheit und Aufrichtigkeit dieſes Bekenntniſſes. — In dieſem Sinne und Umfange möge der geneigte Leſer die Anwendung des Motto's auf mich und mein Werk verſtehen!

Außerdem habe ich, was die Form der Ausführung in dieſem zweyten Theile betrifft, noch zu bemerken, daß ich, auf den Rath erfahrener Freunde und durch die Wichtigkeit der Unterſuchungen ge-

zwungen, nicht, wie ich Anfangs wollte, und öffentlich erklärt hatte, die kurze Observationsmanier gewählt, sondern die ausführlichere Commentarform des ersten Theiles beybehalten habe. Ich habe mich dabey der Kürze befleißigt, so weit Gründlichkeit und Genauigkeit es erlaubten, hoffe aber, daß man die Güte meiner Arbeit nicht nach dem äußern Maaß der Länge und Kürze messen werde. —

Die Uebersetzung, die im ersten Theile gleich nach der Auslegung jedes Abschnittes folgte, habe ich in diesem Theile, um Raum zu ersparen, und weil sie doch mehr als ein Außenwerk zu betrachten ist, ganz am Ende als ein Ganzes mitgetheilt. Sie ist auf dem Grunde der Lutherischen gemacht und mag als ein bescheidener Beytrag zur Verbesserung derselben angesehen werden.

Die Auslegung der Johanneischen Briefe, welche ich Anfangs diesem zweyten Theile beyfügen wollte, werde ich in Kurzem, so Gott will, in einem besonderern Bändchen nachliefern. Als vierter Band des Commentars, der aber auch als ein eigenes für sich bestehendes Werk betrachtet werden kann, soll dann nach einiger Zeit eine ausführliche Einleitung in die Offenbarung des Johannes, nach Art der Wegscheiderschen Einleitung in das Johanneische Evangelium, folgen, worin ich die jetzt meist zerstreueten Untersuchungen älterer und neuerer

Wiſſenſchaft iſt und das ihre Diener, in einem andern Sinne freylich, als den Apoſtel Jakobus verlangt, ἀκροαταὶ und nicht ποιηταὶ λόγου ſeyn ſollen, — zu denen alſo, welche auf dem unbeweglichen Grunde des göttlichen Wortes und einer durch unbefangene hiſtoriſche und apologetiſche Forſchung, ſo wie auf dem Wege der inneren Erfahrung erworbenen Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit und dem göttlichen Urſprunge der einfachen Chriſtlehre eben ſo feſtſtehen, als in den weiteren wiſſenſchaftlichen Verſtändigung, Begründung und Entwickelung des Chriſtenthumes die wahre Evangeliſche Geiſtesfreiheit und Kritik, als die Wächterinnen der Wahrheit und wiſſenſchaftlichen Lauterkeit, in allen ihren Würden, und uralten von Gott ſelbſt gegebenen Rechten ehren, ſchützen und ohne Furcht und Tadel ausüben. Meine bisherigen und fernern litterariſchen Arbeiten haben zum Theil ſchon, und werden je länger je mehr Zeugniß ablegen von der Wahrheit und Aufrichtigkeit dieſes Bekenntniſſes. — In dieſem Sinne und Umfange möge der geneigte Leſer die Anwendung des Motto's auf mich und mein Werk verſtehen!

Außerdem habe ich, was die Form der Ausführung in dieſem zweyten Theile betrifft, noch zu bemerken, daß ich, auf den Rath erfahrener Freunde und durch die Wichtigkeit der Unterſuchungen ge-

zwungen, nicht, wie ich Anfangs wollte, und öffentlich erklärt hatte, die kurze Observationsmanier zu wählt, sondern die ausführlichere Commentarsform des ersten Theiles beybehalten habe. Ich habe mich dabey der Kürze befleißigt, so weit Gründlichkeit und Genauigkeit es erlaubten, hoffe aber, daß man die Güte meiner Arbeit nicht nach dem äußern Maaß der Länge und Kürze messen werde. —

Die Uebersetzung, die im ersten Theile gleich nach der Auslegung jedes Abschnittes folgte, habe ich in diesem Theile, um Raum zu ersparen, und weil sie doch mehr als ein Außenwerk zu betrachten ist, ganz am Ende als ein Ganzes mitgetheilt. Sie ist auf dem Grunde der Lutherischen gemacht und mag als ein bescheidener Beytrag zur Verbesserung derselben angesehen werden.

Die Auslegung der Johanneischen Briefe, welche ich Anfangs diesem zweyten Theile beyfügen wollte, werde ich in Kurzem, so Gott will, in einem besonderen Bändchen nachliefern. Als vierter Band des Commentars, der aber auch als ein eigenes für sich bestehendes Werk betrachtet werden kann, soll dann nach einiger Zeit eine ausführliche Einleitung in die Offenbarung des Johannes, nach Art der Wegscheiderschen Einleitung in das Johanneische Evangelium, folgen, worin ich die jetzt meist zerstreueten Untersuchungen älterer und neuerer

Zeit über die Echtheit, Kanonicität, urſprüngliche Geſtalt, Art, Form, Deutung und Auslegungsgeſchichte dieſes merkwürdigen Buches zuſammenſtellen und beurtheilen werde.

Bonn, den 23ſten Auguſt 1824.

Dr. Lücke.

Vierter Abſchnitt.

5, 1 — 47.

Es gilt hier zunächſt, das chronologiſche und ſynoptiſche Verhältniß des erſten Verſes näher zu beſtimmen. *)

Fragt man zuerſt, was für ein Feſt unter der ἑορτὴ τ. Ἰουδ. gemeint ſey, ſo antworten die meiſten älteren Ausleger, ein Pfingſtfeſt, die meiſten neueren, ein Oſterfeſt. Eine dritte Antwort nennt das Laubhüttenfeſt, eine vierte das Enkänienfeſt, eine fünfte das Purim.

Kurz die Sache abzumachen, könnte man ſagen, Johannes habe ſelbſt nicht mehr gewußt, an welchem Feſte das hier Erzählte vorgefallen ſey; die unbeſtimmte Formel, ſogar ohne Artikel, verrathe des Evangeliſten Unbewußtheit um ſo mehr, da er ſonſt die Namen der Feſte genau anzugeben pflege. Kurz wäre ſo die Sache allerdings abgemacht, ob aber auch gut?

Unter den ſtreitenden Meinungen können, dünkt mich, nur die beiden, von denen die eine unter der ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. das zweite Paſcha während der Lehrzeit Jeſu, die andere aber das zwiſchen dem erſten und zweiten Paſcha liegende Purimfeſt verſtanden wiſſen will, auf die engere

*) Die ältere Litteratur des Streites hierüber ſiehe Bibl. Brem. Class. 1. p. 597 ff. wo ſie d'Outrein verzeichnet hat. Vergl. Lampes Comment. 2. S. 3 ff. Die neuere Litteratur ſ. bei Kuinöl zu d. St.

Wahl kommen. Jene iſt, nach dem Vorgange von Irenäus, Scaliger, Grotius, Lightfoot, Lampe und Andern, in der neueren Zeit vorzüglich von Paulus und Süskind *): dieſe aber, der zuerſt vorzüglich Keppler das Wort geredet, dann Petau, Lamy und d'Outrein, ganz kürzlich noch von Hug am geſchickteſten vertheidigt worden. **)

---

*) Jener in ſ. Comment. Thl. 1. am Ende, dieſer in Bengels Archiv 1. S. 156. ff.

**) S. Hug's Einleitung 2ter Theil p. 197 ff. Was die Meinungen der Alten hierüber betrifft, ſo iſt folgendes zu merken. Irenäus ſagt adv. haer 2, 39. (Ausgabe v. Grabe) Et posthac iterum secunda vice adscendit (Jesus) in diem Paschae in Hierusalem, quando paralyticum, qui juxta natatoriam jacebat XXXVIII annos, curavit. Er verſtand alſo unter der ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. in unſerer Stelle ein Paſchafeſt, und zwar das zweite in der Lehrzeit Jeſu. Da er aber in derſelben Stelle nur 3 Paſchafeſte während der Lehrzeit Jeſu rechnet, und das dritte erſt Joh. 12, 1. ſetzt: ſo muß er das ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. 6, 4. entweder nicht geleſen, oder überſehen oder anders verſtanden haben, als es verſtanden werden muß. Petavius, der den Irrthum des Irenäus anzumerken nicht vergaß, macht in ſeiner bei Epiphanius Haer. 51. angeſtellten Unterſuchung: quot secundum baptismum paschata Chr. obierit, darauf aufmerkſam, daß die älteſten Väter, weil ſie die Lehrzeit Jeſu nur auf 3 Paſchafeſte angeben, in unſerer Stelle kein Paſcha angenommen haben können. Schade, daß von dem Origeneiſchen Commentar der Tomus über dieſe Stelle verloren gegangen iſt. Da Origenes aber in ſeiner Schrift gegen den Celſus B. 2, 12. in Widerſpruch mit ſeiner de principiis 4, 5. geäußerten Anſicht, Jeſus habe nur wenige Monate mehr als ein Jahr gelehrt, die Lehrzeit Jeſu auf etwas weniger, als 3 Jahre zu berechnen ſcheint, (ὁ δὲ Ἰούδας παρὰ τῷ Ἰησοῦ οὐδὲ τρία διέτριψεν ἔτη), ſo iſt wahrſcheinlich, daß er die ἑορτὴ τ. Ἰουδ. in unſerer Stelle nicht vom Paſcha verſtand. Von den ſpäteren Auslegern des Ev. in der Griech. Kirche, Chryſoſtomus, Cyrill, Theophylakt und Euthymius iſt es völlig gewiß, daß ſie die ſtreitige ἑορτὴ τ. Ἰουδ. nicht vom Paſcha, ſondern von dem Pfingſtfeſt auslegten. Von dem bedeutendſten Chronologen der alten Kirche für die Leb- und Lehrzeit Jeſu, von Epiphanius, hat Petavius gründlichſt erwieſen, daß er weder Haer. 20 nach 51. mehr als drei Paſchafeſte in der Lehrzeit Jeſu angenommen, alſo auch in unſerer Stelle kein Paſchafeſt, ſondern irgend

Die Vertheidiger der ersteren Ansicht gehen von der Beobachtung aus, daß Johannes, so oft er sonst von einem seinen Lesern weniger bekannten Feste rede, die genauere Bezeichnung niemahls versäume, wie 7, 1. 10, 22. Das Paschafest aber war, sagt man, durch die Leidensgeschichte Jesu allen Christen auch unter den Heiden hinlänglich bekannt geworden, als das größte und bedeutendste unter den Jüdischen Festen, ja recht eigentlich als das Fest der Juden vorzugsweise. Wenn man nun weiter schließt, Johannes habe, ohne Mißverstand zu fürchten, das Pascha recht gut, als ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων bezeichnen können, zumahl da er bisher von keinem andern Feste gesprochen hatte: so kann man zwar einerseits nicht sonderlich viel dagegen einwenden, anderseits aber doch nicht unbemerkt lassen, daß diese Beweisart zu keinem sichern Resultate führt.

Man hat sich nun zwar, um dieser Meinung einen

---

ein anderes gefunden haben müsse. — Auffallend ist, daß Theodoret, sonst ein treuer Schüler des Chrysostomus in der neutestam. Exegese, in seinen chronolog. Erörterungen der Daniel. Jahrwochen (Commentar zu Daniel, Cap. 9 Hallische Ausgabe Th. II, 2. S. 1230) sagt: Jesus habe ungefähr 3 1/2 Jahr gelehrt, wie aus Johannes erhelle. Er muß also Joh. 5, 1. vom Pascha verstanden haben. Wie er, so alle, welche die Lehrzeit Jesu auf mehr als 2 Jahr berechneten. Das thaten aber, wie Petavius bemerkt, nur Wenige; und überhaupt ist die Meinung, Jesus habe lehrend vier Paschafeste gefeyert, um mit Petavius zu reden mediae vetustatis, diejenige aber, welche sogar 5 Paschafeste annimmt, infimi seculi. Aus der angeführten Stelle des Theodoret scheint hervorzugehen, daß die Chronologie der symbolischen Zahlen im Daniel auf die Ansicht der Alten von der Dauer der Lehrzeit Jesu einen bedeutenden Einfluß gehabt hat. Noch Calovius bemerkt in s. bibl. illustr. zu Gunsten der Meinung, daß in unserer Stelle ein Pascha gemeint sey: Nam quum ministerio Christi assignati fuerint tres anni cum dimidio Dan. 9, 24. et descripti illi a Joanne credantur per Paschata, necesse est, non aliud hic intelligi festum, quam paschatos.

gegründeteren Anſpruch auf Wahrſcheinlichkeit zu verſchaffen, und den Einwurf, daß Johannes, ſo oft er ſonſt vom Paſchafeſte als einem chronologiſchen Beſtimmungspuncte rede, die genauere Bezeichnung nie vergeſſe, wie 2, 13. 6, 4. 12, 1. zu entkräften, darauf berufen, daß ja nicht bloß Johannes 4, 45. 11, 56. 12, 12., ſondern auch die andern Evangeliſten, wie Matth. 26, 5. 27, 15. (vergl. die Parallelen bei Lukas und Markus) Luk. 2, 42. das Paſcha noch kürzer durch das bloße ἑορτὴ oder ἡ ἑορτὴ zu bezeichnen pflegen: ja ſelbſt Joſephus nenne das Paſcha ein Mahl bloß ἑορτὴ, ein anderes Mahl nicht viel beſtimmter als Joh. in unſerer Stelle, ἑορτὴ πάτριος τοῖς Ἰουδαίοις ἐνεστηκυῖα. *)

Aber bei genauerer Betrachtung zeigt ſich, daß die Analogie all' dieſer Stellen höchſt unvollkommen iſt. Denn in den bezeichneten Stellen der Evangeliſten bezieht ſich ja offenbar die unbeſtimmtere Formel auf eine voraufgegangene beſtimmtere, Namenangebende. Eben ſo wenig kann man ſich, um zu beweiſen, zur Zeit Jeſu und der Apoſtel ſey das Paſcha das Feſt, oder Judenfeſt vorzugsweiſe genannt worden, auf Joſephus berufen. Denn in der Stelle Archäol. 18, 4. 3. ſteht unmittelbar hinter den Worten: καὶ ἦν αὐτοῖς (nämlich den Juden) ἑορτὴ, πάσχα δὲ καλεῖται; 18, 5. 3. aber bezieht ſich die ἑορτὴ πάτριος wahrſcheinlich gar nicht auf das Paſcha, ſondern auf Pfingſten oder irgend ein anderes Feſt **).

In dem Zuſammenhang der vorliegenden Stelle findet ſich nirgends eine beſtimmte Formel, worauf die unbeſtimmte (ἑορτὴ τ. Ἰουδ.) bezogen werden könnte, es

*) Archäol. 18, 4. 3. 18, 5. 3.

**) Man ſehe Eichhorns Einleitung in d. N. T. Band 2. S. 48. Vergl. dagegen Hug's Einleit. 2. S. 277. R. Ausg.

mag nun ἑορτὴ mit oder ohne Artikel geleſen werden. *) — Kurz, jeder Unbefangene ſieht ein, daß die Beweisführung aus dem Sprachgebrauch, dem allgemeinen neuteſtam. wie dem beſondern Johanneiſchen, hier keine ſichere Entſcheidung gewährt. Nur die chronologiſche Berechnung auf dem Grunde von 2, 13. 4, 55. und 6, 4, führt zum Ziele.

Der chronologiſche Zuſammenhang von 2, 13. und 4, 55. erlaubt uns anzunehmen, daß Jeſus, in den Worten 4, 55. auf die gerade gegenwärtige Saatzeit in der Ebene Samariens anſpielend, etwa im November oder im October ſeines erſten vollen Lehrjahres durch Samarien zog. Brachte nun der Herr den Winter über in Galiläa zu, und ging er mit dem Frühling wieder nach Jeruſalem zum Feſte: ſo kann nach dem Jüdiſchen Kalender unter unſerer ἑορτὴ nur entweder das Paſcha, oder das Purim verſtanden werden. Jenes fiel im April, dieſes im März. Weder Pfingſten noch Laubhütten, noch das Feſt der Tempelweihe kann hier gemeint ſeyn; denn als Jeſus durch Samarien zog, war das zu 2, 13. gehörige Pfingſtfeſt, ſo wie das Laubhüttenfeſt ſchon vorüber: die Enkänien aber dieſes Jahres fielen in den Winteraufenthalt Jeſu in Galiläa.

---

*) Außer vielen Minuskeln haben den Artikel zwar auch die Handſchr. C E L. Cyrill und Theophylakt laſen ihn ebenfalls. (Ob, wie Paulus vermuthet, auch Origenes, iſt ſehr zu bezweifeln.) Da aber die bedeutendſten Auctoritäten nichts von ihm wiſſen, ſo iſt gerathener, ihn mit Griesbach nicht aufzunehmen. Stände der Artikel, ſo könnte man nach Analogie von Matth. 26, 5. Luk. 2, 42 Joh. 4, 45. 11, 56. 12, 12. verſucht werden, unſere ἑορτὴ auf 2, 13. zu beziehen, was aber unmöglich iſt. Wenn man, um das Fehlen des Artikels zu Gunſten der Anſicht, daß ἑορτὴ ſchlechthin im N. T. das Paſcha bezeichne, zu entſchuldigen, auf Matth. 27, 15 ſich beruft: ſo iſt wohl zu bedenken, daß κατὰ ἑορτὴν in dieſer Stelle und den Parallelen auch jedes Feſt bezeichnen kann. S. Paul. Comment. 3. 719.

Bey der Entscheidung nun, ob unsere ἑορτὴ ein Pascha oder ein Purimfest sey, kommt es auf folgende Punkte an.

Der Schluß von 4, 55. auf ein Pascha ist eben darum unsicher, weil in der daselbst angedeuteten viermonatlichen Zeit das Pascha nicht das nächste Fest ist, sondern das einen Monat frühere Purim. Die sprüchwörtliche Andeutung der Erndte 4, 55., wodurch man verleitet werden möchte, das Pascha, wo die Ernte begann, dem Purim vorzuziehen, ist hier völlig ausser Acht zu lassen.

Wäre unsere ἑορτὴ ein Pascha, so entstände durch 6, 4, wofern die Worte: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα u. s. w. nicht gegen alle krit. Auctoritäten für unecht gehalten, oder gegen alle Regeln des Sprachgebrauchs vom Nächstvergangenen verstanden werden sollen, eine schwer zu lösende Schwierigkeit. Diese liegt aber nicht, wie Einige meinen, darin, daß in dem Zeitraume eines ganzen Jahres zwischen dem vermeintlichen Pascha in unserer Stelle und dem 6, 4. bezeichneten, mehr vorgefallen seyn müsse, als was Joh. erzählt, (denn das Evangel. ist keine vollständige Lebensgeschichte Jesu,) sondern vielmehr, wie Hug richtig bemerkt, darin, daß, da Jesus während des 6, 4. erwähnten Paschas zu Hause blieb und nach 7, 3. 10. erst wieder auf dem Laubhüttenfeste des folgenden Jahres in Jerusalem erschien, angenommen werden müßte, der Herr sey anderthalb Jahr und darüber zu keinem Feste in der heiligen Stadt erschienen: eine Annahme, der das Bestreben Jesu, auch die äußere Gerechtigkeit zu erfüllen, durchaus widerspricht.

Ist nun aber mit unserer ἑορτὴ τ. Ἰουδ. wirklich das zwischen dem ersten Pascha 2, 13. und dem zweiten 6, 4. liegende Purimfest gemeint, so entsteht wenigstens eine Möglichkeit zu erklären, warum Jesus, da er so eben von Jerusalem zurückgekehrt war, das Pascha 6, 4. nicht besuchte.

Der Einwurf, daß das Purimfeſt keine Reiſe nach Jeruſalem erfordert habe, wird dadurch erledigt, daß auch die Enkänien eine ſolche nicht geboten und Jeſus dennoch an dieſem Feſte zu Jeruſalem erſchien, vergl. 10, 22. 23. Warum Jeſus gerade am Purimfeſte die heilige Stadt beſuchte, an dem darauf folgenden Paſcha aber nicht, iſt ſchwer zu ſagen, und ich geſtehe, wenn nicht 7, 1. in den Worten: οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, welche ſich offenbar auf 5, 18 beziehen, die wahre Urſach ſeines Ausbleibens am Paſcha angegeben iſt, die Erſcheinung nicht erklären zu können. Hug vermuthet zwar, daß Jeſus durch einen Beſuch in der Hauptſtadt an dem von den Juden ſo hochgeſchätzten Purim*) demſelben ſeine volle Achtung habe beweiſen wollen, um unnöthige Hinderniſſe des Glaubens an ihn zu vermeiden. Aber eine ſo kleinliche, gleichſam meditirte Aengſtlichkeit ſcheint mir auch in dem öffentlichen Charakter des Herrn nicht zu liegen. — Mehr Schein hat eine andere Vermuthung Hugs, wodurch er den Ausdruck ἑορτὴ τ. Ἰουδ. erklären will; Johannes, ſagt er, habe das Purimfeſt nur als ein Judenfeſt überhaupt bezeichnet, weil daſſelbe mehr ein weltliches Volksfeſt geweſen ſey, und als Gedächtnißfeyer der wunderbaren Erhaltung des Volkes recht eigentlich das Judenfeſt vorzugsweiſe genannt zu werden verdiene.

Es iſt aber dabey auf das τῶν Ἰουδαίων ein Accent gelegt worden, den die Vergleichung mit 6, 4.

*) So hoch in Ehren ſtand das Purimfeſt bei den Juden, daß, nach einigen bey Hug a. a. O. angezogenen Rabbiniſchen Stellen, man ſich nicht ſcheute zu behaupten, bey der Umwandlung der Dinge durch den Meſſias würden die Propheten und Hagiographen abgeſchafft werden, die Megille der Tempelweihe würde aufhören: aber die Bücher des Geſetzes und das Purimfeſt würden bleiben.

7, 2. darauf zu legen verbietet. Sollte sich die unbestimmte Formel nicht viel leichter daraus erklären lassen, daß das Purimfest in Vergleichung mit den andern bey Johannes genannten Festen für die heidenchristlichen Leser des Ev. zu unbedeutend war, und Jesu Thätigkeit an demselben keine Beziehung auf den festlichen Charakter desselben hatte? —

Was nun die Erörterung der synoptischen Verhältnisse dieser Stelle betrifft, so fragt sich nur, welches die ungefähren Berührungspuncte der Johan. Erzählung mit den drey ersten Evangelien seyen.

Semler verzweifelte daran, auch nur das Ungefähre angeben zu können *). Wahr ist's, die drey ersten Evangelien verschmähen bis zur Leidensgeschichte jede genaue chronologische Disposition ihrer Erzählungen; auch hat Johannes nur wenige gemeinsame Puncte mit ihnen, und die er hat, ordnet er anders, z. B. 2, 13 ff. 12, 1 ff. Die Erzählung 4, 44 ff. ist nur scheinbar parallel; die ἑορτή in unserer Stelle nur durch wahrscheinliche Berechnung bestimmbar. Die Keckheit also, mit der die älteren Harmonisten verfahren, verdient mit Recht getadelt zu werden. Da sich indeß Joh. 6, 1 — 13 ein deutlicher Incidenzpunct darbietet, so läßt sich auf dem Grunde desselben über das synoptische Verhältniß zwischen Johannes und dem geordneteren Lukas wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit Folgendes feststellen:

Die wunderthätige Speisung 6, 1 ff., womit Lukas 9, 12 ff. parallel ist, fällt nach Johannes in die Zeit des zweyten Paschas, bald nachdem Jesus von der 5, 1 ff. erzählten Festreise nach Galiläa zurückgekehrt war. Vor dieser Reise befand sich Jesus in der Nähe von Kapernaum 4, 46. Die Johan. Erzählung

*) In seiner Paraphr. z. d. St.

4, 46 ff. mag nun mit der ähnlichen Luk. 7, 1 ff. (Matth. 8, 5 ff.) identisch seyn oder nicht: immer ist es wahrscheinlich, daß dasjenige, was Lukas 6—9, 12. erzählt wird, zwischen Joh. 4, 43 ff. und 6, 1 ff. einzufügen ist. Lukas 6, 1—5. weiset allerdings auf die Nähe der Ernte hin, und das σαββάτον δευτεροπρῶτον, wofern Capellus und Rhenferd Recht haben, diesen Ausdruck vom ersten Sabbat des Jüdischen Kirchenjahres zu verstehen, auf die Nähe des Paschafestes. Will man nun aber daraus schließen, Joh. 5, 1. müsse vom Pascha verstanden werden *), so ist dieser Schluß mindestens sehr unsicher, da die Bedeutung jenes σαβ. δευτεροπρ. eben so ungewiß ist, als die Verknüpfungsweise der einzelnen Erzählungen bey Lukas, Cap. 6 bis 7. am Ende, chronologisch ungenau. Nur so viel ist richtig, daß Luk. 7, 11 ff. auf eine Festreise Jesu hindeutet. Nain, wo Jesus den Jüngling erweckte, lag an der Gränze von Galiläa, und der Samaritanische Festweg führte darüber hin **); der Schluß der Erzählung Luc. 7, 17. καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ u. s. w. deuten an, daß Jesus nach Judäa hinzog ***). Hieran schließt sich die Erzählung von der Gesandtschaft der Johannisjünger an; ob dieselbe chronologisch in diesen Zusammenhang

*) Erst kürzlich ist diese Schlußweise von Herrn von Süskind mit vielem Scharfsinn vertheidigt worden in Bengels Archiv 1. S. 186 ff.

**) S. Paul. Commentar zu Luk. 7, 11. wo das beste darüber kurz gesagt ist.

***) Aeltere (Lampe) und Neuere (Hug) schließen daraus, Nain habe an der Gränze Judäas gelegen. Der Schluß ist sehr unsicher. Wenigstens beweiset Josephus Archäologie 20, 6. 1. nichts dafür; denn die richtige Lesart ist hier offenbar Γωαία. Vergl. jedoch Hugs Einleit. 1, S. 21 und 2, S. 205.

gehöre, oder nicht, kann hier nicht entſchieden werden. Die unmittelbar darauf folgende Erzählung Luk. 7, 36—50. wird, da ſie mit der Johanneiſchen 12, 1 ff. dieſelbe zu ſeyn ſcheint, von Lukas [illegible] früh erzählt. Aber, wie Hug ſehr ſcharfſinnig bemerkt, dieſem Irrthum liegt das Bewußtſeyn zum Grunde, daß Jeſus damahls wirklich auf einer Reiſe nach Jeruſalem war. — Was Luk. 8, 1 ff. erzählt, deutet auf die Rückkehr Jeſu nach Galiläa, und, da nun Joh. 6, 1 mit Luc. 9, 12. congruent iſt, ſo iſt höchſt wahrſcheinlich, daß Joh. 5, 1. mit Luk. 7, 11 ff. harmoniſtiſch zuſammengehört.

Bey Vers 2 wird es nicht ſchwer, für das richtige ἐστι zu entſcheiden. Deſto ſchwieriger iſt es, in den folgenden Worten die richtige Leſeart zu beſtimmen. Aus Griesbachs Variantenſammlung laſſen ſich außer der recipirten Leſeart noch zwei andere conſtituiren. Whitby las nach dem Vorgange des Chryſoſt. und anderer Väter, die das ἐπὶ τῇ auslaſſen, προβατικὴ κολυμβήθρα, ἡ ἐπιλ. *) Gersdorf verlangt das ἡ vor προβ., und der Auctorität einiger Handſchr., worunter auch D und die wichtigſten Zeugen der Itala, folgend, will er ſtatt ἐπιλεγ. λεγομ. leſen **). Die Leſeart Hammonds ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ iſt reine Conjectur. Die umſichtige Kritik wählt nur zwiſchen den ſicher bezeugten Leſearten. Die Wahl wäre leicht entſchieden, wenn die Oertlichkeit und die Hebr. Bezeichnung des Teiches bekannter wären. Mir ſcheint die recipirte Leſeart den Vorzug zu verdienen. Denn die Zeugen, welche ἐπὶ τῇ auslaſſen und προβ. als Adjectiv zu κολυμβ. ziehen, ſind rein exeget. Art;

*) S. Wolfii Curae philol. zu d. St.

**) Beyträge zur Sprachcharakt. I, 58 ff.

kein einziger Codex von Bedeutung ſtimmt ihnen bey. Auch iſt die kürzere Bezeichnungsweiſe προβ. κολ. augenſcheinlich die ſpätere; die Alten, welche ſo laſen, hatten von der urſprünglich Hebr. eben ſo wenig ſichere Kunde, als wir.

Unter den mancherley Ableitungsweiſen von προβατικὴ hält nur die gewöhnliche Stich, für welche Nehem. 3, 1. 32. 12, 39. eine ſichere hiſtor. Grundlage darbieten. Das שַׁעַר הַצֹּאן in der Septuag. πύλη προβατικὴ, iſt hinlängliche Bürgſchaft, daß die gewöhnliche Ergänzung von πύλη in unſerer Stelle die richtigere iſt. Was das ἐπιλεγομένη betrifft, ſo ſind die Auctoritäten für λεγομένη nicht hinreichend, und der Joh. Sprachgebrauch nicht klar genug, um die gewöhnliche Leſeart zweifelhaft zu machen. Die Bemerkung, daß ein Teich ſchwerlich Bethesda heißen könne, ſcheint mir etwas übereilt: und ſo wäre auch von dieſer Seite gegen die gewöhnliche Leſeweiſe des Satzes nichts einzuwenden.

Jeruſalem war reich an Teichen; Joſephus nennt deren einige, gewiß nicht alle *). Den Namen Bethesda ſucht man vergebens bey ihm: aber vielleicht hat unſer Teich bei ihm einen andern Namen? Lamy vermuthete, Joſephus nenne ihn ἀμύγδαλον (ον, ος) **); dieſer lag nach Joſephus Beſchreibung im nördlichen Theile der Stadt, nicht weit von der Burg Antonia. In derſelben Gegend lag nach älteren und neueren Reiſeberichten das Schaafthor und zwar hinter dem Tempelplatze, wo die fabelhafte Sage noch jetzt den

*) S. V. Jüd. Kr. 5, 3. 2. 5, 4. 2. 5, 11. 4. nach Oberthürs Ausg.

**) Ebendaſ. 5, 11. 4. Ob das Wort Griechiſch oder Hebr. ſey, iſt zweifelhaft. Lamy leitete es von הַמִּגְדָּלָה ab.

ausgetrockneten Bethesdateich nachweiset. Wohl ist hier Alles ungewiß: aber wer könnte sich entschließen, der Behauptung Kretschneiders auch nur auf einen Augenblick Beyfall zu geben, »daß, weil Josephus und andere ältere Schriftsteller des Teiches, seiner Oertlichkeit und Heilkraft nicht Erwähnung thun, es mit der ganzen Joh. Erzählung nichts sey?« —

Wäre die Lat. Lesart Betzeta richtig, so würde sich aus Josephus Beschreibung von Jerusalem *) die Vermuthung rechtfertigen lassen, der Teich habe seinen Namen von der Neustadt (Βεζεθὰ), in der er lag; die obigen Localbestimmungen entsprechen dieser Ansicht. Da aber im Griechischen nur der Codex D mit seinem entstellten Βελζεθὰ dieser Lesart günstig ist, so wird man Semlers Urtheil gerecht finden, der dieselbe als eine aus Josephus entnommene antiquarische Variante der Lateiner verwirft **). Unter den Ableitungen des richtigen Βηθεσθὰ verdient die älteste, schon von der Syr. Uebers. angedeutete, nach der das Wort aus בית und חסדא zusammengesetzt einen Ort, ein Haus der Gnade, des Wohlthuns bezeichnet, den Vorzug. Die Auslassung des ח im Griechischen wird durch Ναασσὼν für Ναχσὼν Matth. 1, 4. gerechtfertigt. —

An dem πέντε στόας ἔχουσα hat man neuerdings zu viel moderniſirt. Die einfachste Ansicht ist, daß der Teich zum Schutz der Kranken gegen Wind und Wetter mit einem Säulenfünfeck umgeben war.

---

*) Jüd. Kr. 5, 4. 2. wo es von der Erweiterung der Stadt nach der Nordseite und vom Anbau des Hügels Bezetha heißt: ἐπιχωρίως δὲ ἐκλήθη Βεζεθὰ (בית חדתא) τὸ νεόκτιστον μέρος, ὃ μεθερμηνευόμενον ἑλλάδι γλώσσῃ καινὴ λέγοιτ' ἂν πόλις.

**) In seiner Paraphr. zu d. St.

Vers 3 und 4 hat die Kritik viel zu schaffen, oder vielmehr wegzuschaffen. Mit dem πολὺ kommt man bald auf's Reine; die wichtigsten Handschriften haben es nicht. Desto schwieriger ist die Entscheidung über die Worte: ἐκδεχομ. bis zu Ende V. 4. Seit Mill und Semler ist über die Echtheit derselben viel gestritten; aber erst durch Griesbach und Paulus das Verwerfungsurtheil jener Kritiker über allen Zweifel erhoben worden. Hier nur kurz die Resultate. Hätten alle Auctoritäten den vierten Vers, so wäre, da es an innern Merkmahlen seiner Unechtheit fehlt, der Verdacht, den die Zeugen A L 18. gegen die bezeichneten Worte des dritten Verses erregen, leicht zu überwinden. Da aber die bedeutendsten Griech. und Lat. Handschriften den ganzen vierten Vers nicht haben *); einige, obgleich meist nur Minuskeln, denselben durch Zeichen des Zusatzes, ja sogar der Verwerfung verdächtig machen **); da ferner mehrere unter diesen Auctoritäten, und zwar sehr gewichtvolle, auch die angefochtenen Worte des dritten Vers auslassen ***); endlich aber die Zeugen, welche die Stelle für Johanneisch ausgeben, meist nur exegetischer Art sind, wie Tertullian, Chrysost., Cyrill, Theophylact, Euthymius, die Syr. Uebersetzung und die Vulg. u. a., oder wie selbst mehrere Uncialhandschriften zu einer späteren Textesgestalt gehören; so kann man keinen Anstand nehmen, die ganze Stelle, obgleich für sehr alt, doch für unecht zu erklären. Was dieser Entscheidung noch

) So B C D 33. 157. Cod. reg. 2441. auch Nonnus; von den Lat. cant. brix. u. s. w.

**) So der Codex S nach Griesb. 21. 24. 36. und andere, welche den Vers durch Asterisken verdächtig machen, so Cod. reg. 2242 der ihn mit einen Obelus bezeichnet.

***) So B C* 257. Cod. reg. 2441.

ein beſonderes Gewicht giebt, iſt, daß die Auslaſſung der Stelle in ſo bedeutenden Auctoritäten, ſo wie die Inconſtanz und Varietät günſtiger Zeugen, ſie mag nun für abſichtlich oder zufällig gehalten werden, ſehr ſchwer, oder vielmehr gar nicht, die Interpolation dagegen, ja ſelbſt der frühe Urſprung des Zuſatzes leicht erklärt werden kann. Denn es ergiebt ſich aus einer genaueren Beobachtung der günſtigen Zeugen, daß der Zuſatz nach und nach entſtanden, bis zu ſeiner jetzigen Geſtalt erſt ſpät ausgebildet, eine Zeitlang außer dem Texte, dem Griech. wie dem Lat., im Morgen- und Abendlande bekannt, zuerſt in Alexandrien, dem Vaterlande ähnlicher Zuſätze, wo nicht entſtanden, doch in den Text gekommen zu ſeyn ſcheint. Da Tertullian obgleich der älteſte Zeuge den legendenhaften Zuſatz nicht erfunden haben kann, ſondern ihn vielmehr aus dem Morgenlande, wo er ſchon ziemlich verbreitet war, empfangen zu haben ſcheint, und V. 7, obgleich der natürlichſte Anknüpfungspunkt, doch nicht als die erſte Quelle deſſelben angeſehen werden kann, ſo iſt die Vermuthung von Paulus, daß der Inhalt von Vers 4 ſchon zu Jeſu und der Apoſtel Zeit Jüdiſche Volksmeinung geweſen *), und die daraus entſtandene Legende von den Chriſten der erſten Zeit ohne Anſtoß aufgenommen, und zur Erklärung von Vers 7 gebraucht ſeyn möge, mit allem Beyfall anzunehmen, als die einfachſte Löſung des krit. Problems. Wer nun aber, um nicht nur die ganze folgende Wundererzählung, ſondern das ganze Evangelium für ein apokryphiſches Machwerk, und eine Sammlung zum Theil ganz fabulöſer Traditionen deſto leichter erklären zu können, Vers 3 und 4 für echt hält **), mit dem iſt wenigſtens auf dem Gebiete der wahren Kritik nicht mehr zu ſtreiten.

*) Eine ähnliche Legende aus Vajicra rabba Sect. 24. führt Paulus an nach Lightfoot Hor. hebr. et talm. zu C. 5, 4.
**) S. Bretſchneiders Probabilia. S. 68. f.

Da die Ausleger bey sehr verschiedenen Ansichten von dem factischen Gehalt des Zusatzes einige Ausdrücke sehr verschieden gedeutet haben, so bemerke ich nur, daß das κατὰ καιρὸν V. 4. von Luther ganz recht übersetzt ist, zu seiner Zeit; wie denn die Griechen das κατὰ χρόνον eben so gebrauchen. Paulus versteht das ταράσσειν, so wie die κίνησις vom Trüben des Wassers: aber beyde Ausdrücke sind zu unbestimmt, und die physikalische Frage, ob die heilsame Bewegung des Wassers wirklich ein Trüben war, schwer zu entscheiden.

Bey V. 5. hat die gewöhnliche Construction und Auslegung, nach welcher der Paralyticus, wofür ärztliche Ausleger den ἄνθρωπος halten, 38 Jahr krank war, in V. 6 einen festen Haltungspunkt. Aeltere Ausleger, wie Chrysostomus, bezogen das τριάκ. ὀκτὼ ἔτη auf ἦν ἐκεῖ. Neuere trennen das ἔχων von ἐν ἀσθενείᾳ, beziehen jenes auf τριάκ. ὀκ. ἔτη und dieses auf ἦν. Tittmann bemerkt, die Griechen sagen nicht: εἶναι ἐν ἀσθενείᾳ, sondern ἔχειν ἐν ἀσθεν. Den philologischen Beweis dafür habe ich vergebens gesucht. Gewiß aber ist, daß Vers 6. beyden Construktionen widerspricht.

Die Frage Jesu: θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι; ist schwieriger und dunkler als es scheint. Da gewiß jeder Kranke gern gesund werden mochte, wozu die Frage? — Lightfoot und Semler meinten, es sey dabey ein licet sit sabbatum zu ergänzen. Aber wäre dies der Sinn der Frage, so würde wohl nicht erst V. 9. bemerkt worden seyn: ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, sondern viel früher; und aus V. 17. kann man schließen, daß Jesus so etwas nicht gemeint haben kann.

Paulus und Andere halten den Kranken für einen bösartigen Bettler, der, erst 38 Jahr alt, vielleicht ein geringes Gebrechen zum Schein eines größern Uebels benutzte, um faul und bequem von dem Mitleiden und der Wohlthätigkeit Anderer zu leben. Jesus habe dies bald

[illegible] darüber den Böswilligen [illegible] werden? oder mit an[illegible] du scheinst nicht gesund wer[illegible] du es längst. Die Antwort [illegible] als eine Beschönigung seines [illegible] Nichtwillens sey; stimme, [illegible] eben so gut, als die höchst [illegible] den Kranken geheilt habe. Denn [illegible] habe gehen wollen, da [illegible] habe Jesus mit ernstem stren[illegible] und fortzugehen befohlen, und [illegible] gemacht.

[illegible] davon, daß die Erklärung dem Zu[illegible] der Absicht der Erzählung geradezu wi[illegible] der Kranke sowohl, als auch Jesus und [illegible] die Heilung für eine wirkli[illegible] nicht gerade ausdrücklich für [illegible] erklären, so läßt sich mit einem sol[illegible] der Sache weder die Form der Frage Je[illegible] des Kranken, noch auch endlich V. [illegible] Die Formel V. 8: ἔγειρε u. s. w., [illegible] Matth. 9, 6. Mark. 2, 11., [illegible] aus, wie eine zornige Wegweisung [illegible], der auch wohl schwerlich so[illegible] würde, wenn er so arg und so zur [illegible] war, wie man meint.

[illegible] man nimmt und deutet die Frage in [illegible] liegende Kranke, denen die Hei[illegible] wurde, als diesem, dem sie fast un[illegible] Da nun Jesus seine Heilkraft nie an Wi[illegible] und wo er den Glauben der zu Hei[illegible] nehmen konnte, wenigstens ihres [illegible] wollte, so fragt er ganz einfach: [illegible] werden? Die Antwort des Kranken [illegible] gern, wo es nur möglich wäre.

Schon zur Zeit Jesu hatte der pharisäische Kleinigkeitsgeist auf dem Grunde von 2. Mos. 20, 8 — 11. (vergl. 23, 12. 31, 13 — 17.) Jerem. 17, 21, 22. Nehem. 13, 15 ff. eine solche Menge von Geboten und Verboten über den Sabbat zusammengehäuft *), und, was insbesondere die Krankenheilung am Sabbat betrifft, den allgemeinen Satz: omne dubium (omnis conservatio) vitae pellit sabbatum **) mit casuistischen Distinctionen und Exceptionen so verklausulirt, daß in den meisten Fällen den Laien nicht möglich war, Recht und Unrecht, Verbotenes und Erlaubtes gehörig zu unterscheiden. So geschah es, daß dem Einen erlaubt schien, was ein Anderer ängstlich mied.

Jesus hielt die Heilung des Kranken, und dieser das Betttragen am Sabbat für keine Verletzung desselben. In der Antwort des Geheilten V. 11 scheint der Satz zu liegen: omnis conservatio vitae pellit sabbatum. Die nachstellerischen Juden ließen dieß in Beziehung auf den Geheilten gelten: desto heftiger verfolgen sie nun mit ihrer böslichen Casuistik den heilenden Herrn, ob bloß, weil er dem Geheilten geboten, nimm dein Bett und gehe hin, oder auch, weil er ihn geheilt habe, könnte zweifelhaft bleiben, wenn nicht C. 7, 23. für das Letztere entschiede. — Sobald das Gesetz nicht mehr auf der innern Sitte beruhet, tritt die gesetzgeberische Casuistik ein; diese aber wird in der Hand der Leidenschaft immer Gesetzlosigkeit. So war es hier.

Daß die Juden V. 10 ff. nicht Zuschauer des Wunders gewesen waren, leuchtet ein. Vers 33 scheint anzudeuten, daß es Synedristen waren.

---

*) S. Michaelis Mos. Recht Th. 4. §. 195. 196. Buxtorf Synag. Jud. p. 360 — 83.

**) Vergl. Tract. Joma 8, 6. Die Gemara fol. 84 setzt hinzu: docent doctores nostri, quod curam gerant liberationis animae in sabbato, et qui festinat, ecce is maxime laudandus, nec opus est petere licentiam a synedrio.

Die Frage der Juden V. 12. τίς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος u. ſ. w. ſcheint zu verrathen, daß ſie, wäre die Antwort geweſen, der oder jener Rabbi, ihre Anklage zurück genommen haben würden.

Ueber die ſchwankende Leſeart V. 13. hat ſchon Semler richtig entſchieden, daß weder ἰαθεὶς noch ἀσθενῶν zu leſen ſey. Für ἐξένευσεν, im N. T. ein ἅπαξ λεγ. hat Chryſoſt. das erklärende ἐξέκλινεν. Warum der Herr entwich? Aehnliches wie 6, 15. war von der leichtbeweglichen Menge immer zu fürchten.

Aus der Ermahnung Jeſu, μηκέτι ἁμάρτανε! ſchließt man, die Krankheit des Geheilten habe einen ſittlichen Grund gehabt. Auf keinen Fall aber iſt, was Jeſus hier über den Zuſammenhang der Sünde und Krankheit andeutet, ein Jüdiſches Vorurtheil.

In welcher Abſicht der Geheilte den Juden die Anzeige gemacht, Jeſus ſey es, der ihn geheilt habe? Aus undankbarer Verrätherey gewiß nicht, ſagt Chryſoſtomus; in dieſem Falle würde der Anzeigende nicht geſprochen haben, wie hier, ſondern, der mir geboten hat, nimm dein Bett und gehe hin! heißt Jeſus. Dieſe Bemerkung iſt fein, aber nicht ſo richtig, wie Semlers, quo animo ille homo id indicatum iverit, incertum est. Aus dem ἀνήγγειλε läßt ſich nichts Gewiſſes ſchließen. Waren die Juden hier geſetzkundige Synedriſten, ſo iſt die Vermuthung, worauf Bengel hindeutet, daß der Geheilte theils aus Gehorſam gegen die Obrigkeit, theils um ſich zu rechtfertigen, die Anzeige gemacht habe, unter allen die natürlichſte.

Bey Vers 16 widerſpricht wohl Niemand der Auslaſſung des καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι. Vers 18 ſind die Worte echt und paſſend, hier aber, von bedeutenden Auctoritäten bey Griesbach ausgelaſſen, geben ſie der Geſchichte einen unſchicklichen Zuſatz. Wie können Geſetzeskundige wegen einer Sabbatsverletzung, die noch

nicht klar war, den Tod Jesu verlangt haben? Eben deswegen möchte ich auch dem διώκειν die unerweisliche Bedeutung von capitis accusare nicht aufbürden. Das neutest. διώκειν, dem רדף entsprechend, soll nach Einigen ein förmliches Anklagen vor Gericht bezeichnen. Aber Stellen, wie Math. 10, 23. Joh. 15, 20 u. a. scheinen dieß zu verneinen. Das Folgende sieht gar nicht aus, als habe Jesus wirklich vor Gericht gestanden.

Daß Joh. hier leicht zu ergänzende Fragen der Gegner ausgelassen, zeigt das ἀπεκρ. an. Es ist dem Ev: nur um die Antwort Jesu zu thun. Diese aber scheint anzudeuten, daß die Juden ihre Anklage und Satzung auf 1 Mos. 2, 1 — 3. gründeten, wozu ihnen 2 Mos. 20, 10, 11. ein Recht gab. Möglich, daß auch Jesus ausführlicher sich vertheidigte, als hier steht. Aber die kurzen Worte haben vollständige Beweiskraft. Jesus will das Sabbatsgesetz selbst nicht antasten, sondern nur die Mißbräuche, welche der fleischliche Sinn der Juden sich erlaubte. Der Hauptnerv des Beweises liegt in dem ἐργάζεται, welches, wie schon Chrysostomus und Euthymius bemerkten, im Gegensatz gegen die schaffende, die erhaltende Thätigkeit Gottes bezeichnet. Diese Unterscheidung, obgleich populär, ist doch beweiskräftig. Denn konnten die Juden die ewige Wirksamkeit Gottes in der Erhaltung der Welt ohne Gotteslästerung nicht leugnen, so erschien ihre Argumentation um so nichtiger, da, was Jesus gethan, als ein Werk gottgefälliger Barmherzigkeit angesehen werden mußte. Wie Jesus, so konnte jeder andere auch argumentiren: die Vergleichung mit Gott durfte den Juden um so weniger auffallen, da sie die menschliche Ruhe am Sabbat als eine Nachahmung der göttlichen nach vollbrachter Schöpfung ansahen. — Es ist am Tage, die Gegner greifen im Bewußtseyn der Nichtigkeit ihrer Anklage und im wachsenden Haß gegen Jesus, dessen klare Einsicht in den Zu-

ſammenhang der göttlichen und menſchlichen Dinge ihre vermeinte Weisheit zu nichte machte, das ὁ πατήρ μου und das κἀγὼ V. 17. auf und machen daraus einen ungleich wichtigeren Anklagepunct gegen ihn.

Daß Jeſus unter dem ὁ. π. μ. nur »den verſtanden habe, den er ſich durch ſein ganzes Betragen zum Vater mache,« kann ich eben ſo wenig zugeben, als die Juden V. 18. Die ganze Argumentation iſt dagegen. Er nannte Gott ſeinen Vater, πατέρα ἴδιον, und machte ſich ihm gleich auf eine eminente Weiſe; das merkten die Juden wohl. Daß er dieß als Meſſias gethan und zwar mit vollem Recht, zeigt Vers 19 ff.

Wie V. 18 das μᾶλλον zu nehmen ſey, ſagt ſchon Bengel kurz und gut: modo persequebantur, nunc amplius quaerunt occidere. Es intendirt alſo das μᾶλλον nur das ἐζήτουν, und deutet vergleichend die Steigerung des Jüdiſchen Haſſes vom Verfolgen bis zum Tödtenwollen an. Offenbar hat nur Mißverſtand dieſes μᾶλλον die ungehörige Leſeart V. 16 hervorgebracht.

Daß Jeſus V. 17 ὁ πατήρ μου ſagt, da er doch hätte ὁ πατὴρ ὑμῶν ſagen ſollen, iſt dem Jüdiſchen Hochmuth, der in dem Ausdrucke des Herrn eine Beeinträchtigung des angeſtammten Rechtes aller Juden auf die Kindſchaft Gottes zu finden wähnt, höchſt anſtößig. Der beleidigte Hochmuth half dem monotheiſtiſchen Keßerrieſer der Ankläger, aus dem unſchuldigen κἀγὼ V. 17. ein gottesläſterliches ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ zu folgern.

Eine kurze Diſpoſition des Inhaltes der folgenden Rede Jeſu wird die Auslegung derſelben im Einzelnen ſehr erleichtern.

Bey V. 31. zerfällt die Rede in zwey Theile, von denen, was der erſte thetiſch behauptet, der zweyte antithetiſch vertheidigt.

Jeſus nimmt von dem, was er V. 17. geſagt hatte, nicht das Mindeſte zurück. Ja ſogar, was die Juden

V. 18. daraus schließen und ihm zum Vorwurf machen, ist er so weit entfernt von sich abzuweisen, daß er dasselbe vielmehr zum Thema seiner Verantwortung macht.*) Denn nicht sowohl, daß er der Messias sey, als vielmehr, daß ihm, als dem wahrhaftigen Messias, Gottgleichheit wahrhaft zukomme, will er zunächst beweisen. Indem er aber seine Gleichheit mit dem Vater in seinem zum Theil schon enthüllten Werke nachweiset, und so den rechten Begriff seiner Messiaswürde entwickelt, zeigt er nicht nur, wie nothwendig es sey, sondern auch, was es heiße, an ihn als den Messias glauben. — Als zugestanden nimmt er an, daß der Messias Gottes Sohn heiße und sey. Davon ausgehend, zeigt er, wie der Sohn einerseits in völliger Abhängigkeit vom Vater aus bloß menschlicher Kraft und Willkühr nichts, anderseits aber, gleich und Eins mit dem Vater, Alles zu thun vermöge, was auch der Vater; so daß den Vater Niemand verehren könne, wer nicht auch den Sohn verehre.

Schon, was er bisher vollbracht habe, müsse diese Einheit des Sohnes und Vaters kund thun. Statt aller einzelnen Werke verweise er auf das Eine Hauptwerk, welches Alle, die es erfahren würden, als die Summe aller Beweise und Beglaubigungen für seine Würde und Einheit mit dem Vater nothwendig anerkennen müßten. Das sey das Werk der Todtenerweckung und des Gerichts, welches beydes er Kraft göttlicher Vollmacht vom Vater vollbringen werde und bereits angefangen habe auszurichten.

In welchem Sinne er das Amt des allmächtigen Gottes, Todte zu erwecken und das Gericht zu halten über die Menschen, sich, dem Menschensohne, zuschreibt, deutet er den Verständigen unter seinen Gegnern dadurch an, daß er einmahl die Hörenden und Nichthörenden un-

*) S. Cap. 10, 33 ff. wo Jesus eben so verfährt.

ter den Todten unterſcheidet, ſodann aber dem Hören ſeiner Stimme das Glauben an ſein Wort gleich ſetzt, und endlich dieſes Todtenerwecken als gegenwärtig darſtellt. Auch konnte dem Aufmerkſamen, der im Anfang der Rede von dem freyen, unumſchränkten Willen des Sohnes Gottes in dem Werke der gegenwärtigen Todtenerweckung gehört hatte, nicht entgehen, wie die Rede des Herrn weit über die Schranken des Jüdiſchen Particularismus hinausſtrebe. Es ſcheint aber, als hätte die Erklärung Jeſu über ſeine Würde und ſein Verhältniß zum Vater in dem Amte der Todtenerweckung und des Gerichts auf Erden unter den Anweſenden nur Staunen und zwar zweifelndes Staunen erregt; denn V. 27. 28. und 29. verweiſet Jeſus die verwunderten Hörer auf das ihm ebenfalls vom Vater übertragene Amt der allgemeinen Todtererweckung und des Gerichts am Ende der Meſſianiſchen Zeitperiode, und indem er vorausſetzt, daß ihnen dieſes Meſſianiſche Werk deutlicher und verſtändlicher ſeyn werde, muthet er ihnen zu, durch einen einfachen Schluß vom Größeren auf das Geringere aus dem Deutlicheren ſich das Dunklere klar und hell zu machen. Aber auch dieß gelingt dem Herrn nicht. Vielmehr ſieht er ſich durch die hartnäckige Unverſtändigkeit ſeiner Gegner gezwungen, bey Vers 31 ſeiner Rede eine andere Wendung zu geben. Der leicht zu ergänzende Einwurf der Juden, daß ja überall das eigene Zeugniß des Angeklagten nichts gelte, giebt ihm Anlaß zu zeigen, daß und wie er keinesweges nöthig habe, in ſeiner Beweisführung jenen in menſchlichen Dingen richtigen Grundſatz zu übertreten. Er könne das Zeugniß eines Andern für ſich anführen, dem zu glauben ſich Niemand weigern dürfe. Dieſer Andere aber ſey kein Menſch, ſondern Gott ſelbſt, ſein Vater, der ihn geſandt habe. Wollten ſie aber durchaus eines Menſchen Zeugniß, ſo verweiſe er ſie auf Johannes den Täufer, dem ſie ja eine Zeitlang zu glau-

ben geneigt gewesen; Johannes aber habe für ihn der Wahrheit gemäß gezeugt. Indeß bedürfe er keines menschlichen Zeugnisses für sich, da Gott selber für ihn gezeugt habe und noch zeuge in den Werken, die er durch Gottes Kraft vor ihren Augen und Ohren verrichte. Diesem höchsten und unmittelbarsten Zeugnisse des Vaters zu glauben würden sie sich ohne Anstand entschließen müssen, wenn sie das rechte Auge und Ohr für die Offenbarungen Gottes hätten. Dieß scheine aber keineswegs der Fall zu seyn. Sie rühmten sich freylich, Liebhaber und Forscher der heil. Schrift zu seyn; wofern sie das aber wirklich wären, so müßten sie auch an ihn glauben, da die Schrift von ihm zeuge. Da nun so weder in ihm noch in den Offenbarungen Gottes irgend etwas sey, was sie vom Glauben an ihn abhalte, so liege es offenbar nur an ihrem guten Willen, den sie nicht hätten, und freylich auch nicht haben könnten, so lange sie in eitlem und verkehrtem Sinn nicht Gottes, sondern nur ihre eigene Ehre suchten. Wenn sie nun etwa meinen sollten, er werde sie wegen ihres Mangels an Glauben, an Erkenntniß und Liebe Gottes bey Gott verklagen, und wenn sie dagegen stolz auf Moses, als ihren Fürsprecher, trotzten, so seyen sie sehr in Irrthum; denn nicht er, sondern gerade Moses werde sie verklagen, da weit gefehlt, daß in Moses ein Grund liege, ihn zu verwerfen, derselbe sie vielmehr auf den Glauben an ihn verwiesen habe, so daß, wie dem Moses glauben und an ihn, den Sohn Gottes, eins und dasselbe sey, so wer diesen verwerfe, nothwendig auch jenen verwerfen müsse.

Was nun die Erklärung des Einzelnen betrifft, so soll V. 19. 20. die bildliche Rede von dem Verhältniß zwischen dem menschlichen Vater und seinem Sohn das Einseyn Jesu mit Gott nicht beweisen, sondern nur verdeutlichen. Der Hauptpunkt der Vergleichung ist hier nicht

der ſogenannte Nachahmungstrieb der Kinder, ſondern der Grund davon, die Verwandtſchaft, die Gemeinſchaft des Weſens zwiſchen Vater und Sohn, alſo keinesweges etwas Willkührliches. Hätte man dieß immer bedacht, ſo würde man bey dem οὐ δύναται V. 19. nicht geſtritten haben, ob es eine moraliſche oder phyſiſche Unmöglichkeit bezeichne, würde Grotius dem Worte nicht die Bedeutung des Unſchicklichen, Lampe nicht die des Nichtwollens aufgebürdet, und würde man endlich die einfache Anſicht nicht verfehlt haben, daß im Zuſammenhange hier nur von der inneren Nothwendigkeit der Weſenseinheit die Rede ſeyn kann. Wer dem βλέπειν die Bedeutung des Wiſſens, dem δεικνύειν V. 10 die des Lehrens giebt, verletzt den einfachen Sinn des Bildes, womit ſich hier der Exeget um ſo mehr begnügen muß, da jene applicativen Auslegungen den vollen populären Sinn der Stelle nur beſchränken, nicht wiedergeben. So hat man auch dem ποιεῖν die Bedeutung des Lehrens aufzwingen, und die ἔργα hier, wie an vielen andern Stellen des Evangeliums, von der Lehre auslegen wollen, welcher Auslegung aber ſowohl der allgemeine Griechiſche und Hebräiſche Sprachgebrauch, als auch der beſondere Johanneiſche, eben ſo ſehr widerſpricht, als der Zuſammenhang der Stelle.

Wer aber den Zuſammenhang der bildlichen Rede feſthält, wird nicht zugeben, daß αὐτὸς ποιεῖ V. 20. auf Jeſus bezogen werde. Denn offenbar will Jeſus hier ſagen: Wie der menſchliche Vater ſeinem Sohne all' ſeine Tugend, Kraft und Macht mitzutheilen ſtrebt, ſo auch hat der himmliſche Vater ſeinem eingebornen Sohne, dem Meſſias, all' ſeine Kraft und Macht, Weisheit und Herrlichkeit nicht nur geoffenbart, ſondern auch mitgetheilt.

Das γάρ Vers 20. geht auf den ganzen Satz dieſes Verſes, nicht blos auf φιλεῖ. Aller geiſtigen Gemein-

ſchaft und Einheit Grund und Weſen iſt die Liebe. Bey den Worten καὶ μειζόνα τούτων verläßt Jeſus das Bild. Das τούτων geht zwar zunächſt auf das, ſo eben vollbrachte Werk der Heilung, aber die Erinnerung an Früheres ſchließt ſich daran an.

Ueber die folgenden Verſe 21—30. ſind die Meinungen der Ausleger von jeher ſehr getheilt geweſen. Die Hauptſchwierigkeit liegt nicht ſowohl in den einzelnen Ausdrücken, als vielmehr in dem zweydeutigen Zuſammenhang der Argumentation.

Es herrſchen hierüber zur Zeit zwey einander ausſchließende Meinungen, von denen die eine mehr nach der Seite der Orthodoxie, die andere mehr nach der Seite der Heterodoxie (beyde Worte im guten Sinne genommen) hinüberneigt.

Die in der orthodoxen Parthey vorherrſchende Auslegung will das οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ und das ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ V. 21. 22. und ſonach die ganze Stelle bis V. 30. von der ſogenannten phyſiſchen Todtenerweckung, ſowohl von der particulären, von der Lazarus, der Jüngling zu Nain, und die Tochter des Jairus Beyſpiele ſeyen, als auch von der allgemeinen und dem damit verbundenen jüngſten Gericht verſtanden wiſſen. Die mehr heterodoxe Auslegung hingegen verſteht dieſelben Worte und die ganze Stelle von der Erweckung der geiſtig Todten und dem damit verknüpften Gericht über die Fähigkeit und Würdigkeit der zum neuen ewigen Leben ſchon jetzt zu Erweckenden.

Zugeſtanden, ſagen die Vertheidiger der erſteren Anſicht, daß das Wort νεκρός in der Schrift von geiſtig Todten gebraucht werde, wie z. B. Röm. 6, 13. Epheſ. 5, 14; zugegeben ferner, daß das ἐγείρειν, zumahl das ζωοποιεῖν in manchen alt und neuteſtam. Stellen, wie z. B. Epheſ. 5, 14. Jeſaias 26, 19. tropiſch zu nehmen ſey: ſo widerſpreche einer ſolchen Aus-

legung der Worte in dieſer Stelle Vers 28 und 29., wo der deutlich enthüllte Zuſammenhang und der ſynonyme Ausdruck von νεκροί, οἱ ἐν τοῖς μνημείοις V. 28. wegen der folgenden ἀνάστασις ζωῆς und κρίσεως jede tropiſche Bedeutung der fraglichen Worte ausſchließe. Der allerdings ſchwierige Zuſammenhang der Rede, worauf hier Alles ankomme, ſey dem hermeneutiſchen Kanon gemäß zu entwickeln, daß Jeſus, wie die Worte καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα u. ſ. w. V. 20. und das ἔρχεται ὥρα V. 25. und 28. deutlich anzeigten, hier nicht von gegenwärtigen, ſondern von zukünftigen Erweiſungen ſeiner Meſſiaswürde und zwar gemäß den Meſſiasideen der Juden ſpreche. Das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. ſey kein gültiger Einwurfsgrund gegen dieſe Regel, da es ja nur parenthetiſch auf die Erweckung der Tochter des Jairus, des Jünglings zu Nain und des Lazarus ſich beziehe. Wofern alſo nur, ſchließt dieſe Auslegungsweiſe weiter, jener hermeneutiſche Kanon richtig ſey, wie er es denn ſey, ſo habe Jeſus, der Jüdiſchen Hoffnung, daß der Meſſias einſt die Todten erwecken und das Gericht über die Völker halten werde, entſprechend, unter der Todtenerweckung keine andere, als die allgemeine, alſo die phyſiſche, unter dem Gericht aber kein anderes, als das jüngſte verſtehen können. Die zwiefache ἀνάστασις Vers 29. ſpreche deutlich dafür. Nach dieſen Verſen aber V. 28. und 29., dem Reſultat der ganzen Argumentation, ſey alles vorhergehende auszulegen; alſo ſowohl V. 21 und 22. worin das Thema der Rede bis V. 30. angegeben, als auch V. 25., worin die Parallele zu V. 28 und 29. enthalten ſey. Der Einwurf, daß das οὓς θέλει Vers 21. von der phyſiſchen Todtenerweckung zu verſtehen nicht erlaube, werde durch die Bemerkung hinlänglich erledigt, daß Jeſus ja nicht ſage, οὓς θέλει ἐγείρει, ſondern ζωοποιεῖ; jenes nämlich, wozu ſich das

οὓς θέλει allerdings nicht ſchicke, weil es allgemein ſey, laſſe er hier aus, (erſt Vers 25 — 28. ſpreche er davon, wie auch das ἐγείρειν ihm zukomme,) das ζωοποιεῖν aber, welches nach einem bekannten Hebraismus das Seligmachen der Auserwählten unter den vom Tode Erweckten bezeichne, alſo das ἐγειρ. vorausſetze, fordere ein οὓς θέλει, und beruhe auf der κρίσις des Sohnes Gottes, von der Vers 22. die Rede ſey. Gerade die Verbindung beyder Verſe durch das γάρ Vers 22. beſtätige die Richtigkeit dieſer Bemerkung.

Unmöglich, ſagt die entgegengeſetzte Auslegung, können Vers 28. und 29. das Reſultat der ganzen Rede enthalten, und Vers 21 — 27. darnach ausgelegt werden; viel natürlicher ſey das umgekehrte Verhältniß. Vor allen Dingen aber ſey zu bemerken, daß nach der entgegengeſetzten Auslegung Jeſus die ganze Kraft ſeiner Beweisführung auf etwas rein Zukünftiges, wovon keiner der Hörenden eher als nach ſeinem Tode etwas erfahren könnte, gebauet, und ſo den Zweck ſeiner Vertheidigung, die ungläubigen Gegner von der Nothwendigkeit des Glaubens an ihn zu überzeugen, gänzlich verfehlt habe. Nur wenn er unter den ἔργοις Vers 20. das moraliſche Todtenerwecken und Richten verſtehe, alſo ſeine Gegner auf etwas ſchon Gegenwärtiges hinweiſe, entſpreche ſeine Rede ihrem Zwecke. Daß er aber nur von etwas ſchon Gegenwärtigem rede, beweiſe die mit wenigen Ausnahmen vorherrſchende Form des Präſens. Zwar werde Vers 25. etwas Zukünftiges bezeichnet, aber der Zuſatz καὶ νῦν ἐστιν verwandele auch dieſes Zukünftige in ein Gegenwärtiges. Allerdings finde V. 28. und 29. eine Beziehung auf eine zukünftige Auferſtehung und das letzte Gericht Statt, das wolle man zugeben, ſagen Einige, aber, da ſich die φωνὴ αὐτοῦ Vers 28. offenbar auf Gott beziehe und nicht auf den Sohn, wo werde dann Jeſus als der Erwecker der

leiblich Todten und der Richter über Alle dargestellt? — Andere zwar unter den Vertheidigern dieser Auslegung, welche einfachere Constructionen lieben, wollen die Rücksicht dieser Verse auf die in Stellen, wie Math. 24, 31. 25, 31 — 40. deutlich ausgesprochene Vorstellung der Juden, daß der Messias dereinst die Todten erwecken und das jüngste Gericht halten werde, nicht ableugnen: aber sie verlangen dann von dem gesunden Sinn, daß er die ganze Stelle für symbolisch halte, und den geistigen Inhalt der symbolischen Ausdrücke aus Vers 21 und 22 ff. entnehme. Denn daß Vers 21 ff. nur von dem geistig Todten und dem sittlichen Beleben desselben die Rede sey, gehe aus Vers 24. 25. 26. unwidersprechlich hervor. Wer das ζωοποιεῖ V. 21. von der physischen Todtenerweckung erkläre, der möge zusehen, wie er dem οὓς θέλει, man möge es nun auf den υἱὸς oder den πατὴρ beziehen, irgend einen vernünftigen Sinn entlocke, zumahl da von den drei leiblichen Todtenerweckungen Jesu, von denen uns die Evangelisten erzählen, vielleicht keine einzige bereits vollbracht war, und in denselben zwar die göttliche Macht des Erlösers, nicht aber sein freyer göttlicher Wille besonders kund wurde. Die Auslassung des ἐγείρειν, welche aus einer beabsichtigten Kürze nicht erklärt werden könne, zeige ja deutlich, daß hier die Rede sey von der Mittheilung der ζωὴ αἰώνιος, welche in jedem Moment des Glaubens an den Erlöser geschehen könne. Ebenso sey es mit der κρίσις V. 22., welche das gegenwärtige Scheiden des Unwürdigen vom Würdigen für das neue sittliche Reich bezeichne. — Der schwierigste Punct in dieser Auslegung ist, das fühlen alle ihre Vertheidiger, dem 28 und 29 Verse die rechte Stellung zum Ganzen anzuweisen. So einig daher alle auch darin sind, daß Vers 28. und 29. nur ein Zusatz zu dem schon vollendeten Beweise Jesu seyen, und daß von dem Amte Christi am jüngsten Tage die Todten

zu erwecken und zu richten die Rede hier nicht seyn könne, so sehr weichen sie doch darin von einander ab, den Sinn der schwierigen Worte näher zu bestimmen. Einige beziehen sie auf die geistige Erweckung der Welt durch die Lehre Jesu und der Apostel, und zwar so, daß der zukünftige Erfolg der Christlichen Neubelebung unter den Völkern als der nie aufhörende Beweis für die Wahrheit des Christenthums dargestellt werde. Andere aber verstehen zwar die ἀνάστασις von der allgemeinen Auferstehung der leiblich Todten am jüngsten Tage, aber, neuen Zwang anwendend, nehmen sie Vers 28. und 29. von ὅτι an als aitiologischen Vordersatz zu dem V. 30. folgenden Nachsatze, und geben so dem Ganzen den Sinn: Weil eine Zeit kommt, in der die Todten auferstehen werden, und da bey dieser Todtenauferstehung es sich entscheiden wird, wer wahrhaft oder wer zu seinem Unglück wieder lebe, so muß mein jetziges Urtheil über meine Zeitgenossen ein unpartheyisches, und zwar ein solches seyn, wie es sich künftig eben bey jener Todtenauferstehung bestätigen und bewähren wird, u. s. w.

Der Unpartheyische wird nicht verkennen, daß jede von beyden Auslegungen eben so viel Recht und Unrecht hat, als die andere.

Abgesehen von den untergeordneten Streitpuncten, so ist vor allen Dingen klar, daß, wie die heterodoxe Auslegung mit Recht behauptet, Vers 25. im genauen Zusammenhange mit Vers 24. sey nicht nur von etwas Gegenwärtigem, ja zum Theil schon Vergangenem, sondern auch von einem rein geistigen Neubeleben der sittlich Todten durch die φωνή, d. h. durch den λόγος des Messias, die Rede, so daß, da Vers 25. die Summe des von Vers 21. an Geredeten sey, auch das zweydeutige ζωοποιεῖ Vers 21. von dem geistigen Lebendigmachen durch das gegenwärtige Wort des Erlösers verstanden werden müsse; so die orthodoxe Ansicht darin Recht be-

hält, daß Vers 28. und 29. von etwas rein Zukünftigem und zwar von der zwiefachen Auferstehung und dem Weltgericht den Jüdischen Messiasideen gemäß handele. — Wenn nun aber die letztere Auslegungsweise die ganze Rede von Vers 21 ff. nach Vers 28. und 29., die erstere aber diese beyden Verse den von ihr geistig gedeuteten Worten von Vers 21. an gemäß auslegen will: so haben augenscheinlich beyde Unrecht. Die Ansicht, nach welcher mit ὅτι Vers 28. der Vordersatz zu dem Vers 30. folgenden Nachsatz beginnen soll, wird sich keine von beyden Partheyen als wahre Vermittelung gefallen lassen, da sie sowohl Wortstellung als Sinn auf eine ungebührliche Weise schraubt. Der Grundirrthum beyder Auslegungen aber liegt, dünkt mich, darin, daß sie den wesentlichen, Vers 25. durch das καὶ νῦν ἐστιν, was Vers 28 fehlt, so wie durch das beschränkende οἱ ἀκούσαντες ζήσονται Vers 25, was V. 28. ebenfalls fehlt, deutlich bezeichneten Unterschied zwischen den parallelen Sätzen Vers 25. und 28. übersehen, sodann aber gegen den Johann. Sprachgebrauch *) das ὅτι ἔρχεται ὥρα Vers 28. als vollständigen Objectsatz zu μὴ θαυμάζετε τοῦτο, das offenbar auf das Vorhergehende geht, bezogen, und so den fortschreitenden Beweisgang in einen Cirkelgang synonymer Sätze verwandelt haben.

Die richtige Auslegung liegt, wie mir scheint, in der Mitte.

Am besten geht man hier davon aus, daß Jesus, nach V. 28. und 29. zu schließen, seine Beweisführung

---

*) In der Regel bezieht sich das τοῦτο bey Joh. auf das Vorhergehende. Geht es auf das Folgende, so verbindet es sich meist mit ἵνα, nicht mit ὅτι, vergl. 6, 39. 40. In der Redensart διὰ τοῦτο, ὅτι, ist ὅτι keine Objectsatzpartikel. M. sehe 5, 16. 18. 6, 56. 8, 47. 1 Joh. 3, 1. Wenn ὅτι in unsrer Stelle den Objectsatz zu μὴ θαυμάζετε bezeichnen sollte, so würde nach der Analogie von 3, 7. das τοῦτο fehlen.

den Messianischen Vorstellungen der Juden gemäß einrichtete, und zwar so, daß er, wie immer, die Grundideen und Ausdrucksweisen der Jüd. Theologie aufnahm und bestätigte, so bald und so fern sie aber der Geistigkeit seiner Würde und seines Reiches irgendwie widersprachen, oder dem einfachen Glauben an ihn, als den erschienenen Messias, hinderlich wurden, berichtigte und vergeistigte, je nachdem die Umstände es forderten, und die Fähigkeit seiner Zuhörer es erlaubte, bald mehr auf eine leise, andeutende, bald mehr auf eine starke und entschieden polemische Weise.

Welches waren nun zur Zeit Jesu und der Apostel die Hauptpuncte der Jüd. Messiastheologie in dem Artikel von der Todtenerweckung und dem Gericht?

Daß der Messias dereinst das gesunkene Volk Israel wieder aufrichten, und aus dem Tode der Knechtschaft zu einem neuen Leben der Freyheit und Herrschaft wieder erwecken werde, dieß hatten die Propheten des A. T. einstimmig geweissagt. Ezechiel stellt dieses Messianische Werk unter dem Bilde der Todtenerweckung dar C. 37, 1—14.; ob auf dem Grunde des damahls vorhandenen Volksglaubens an die Auferstehung der Todten, mag hier unentschieden bleiben. Eng verbunden mit der Wiederherstellung des Volkes Gottes durch den Messias ist bey den Propheten das Gericht des Herrn über die Völker, welche der strafende Zorn Jehovas vernichten werde. (Jesaias 26.) Aus Jesaias 26, 19. vergl. Cap. 14. sieht man, daß, wie die neueste Auslegung dieses Propheten wahrscheinlich macht *), sich schon zur

*) S. Gesenius Commentar II., 1. S. 805. Rosenmüller will auch in dieser Stelle die Auferstehung der Todten nur für ein Bild der Wiederherstellung des Israelit. Volkes gehalten wissen. So wenig ich ihm hierin Recht geben kann, so sehr stimme ich ihm doch gegen D. Ge-

Zeit dieſer Weiſſagung der Glaube an die Auferſtehung der Todten, aber nur der Gerechten, der Iſraeliten, — an die Idee des neuen Meſſianiſchen Reiches eng anſchloß. Vollkommen deutlich iſt dieſe Verbindung im Daniel, Cap. 12, 2. 13. Daß die Todtenerweckung, von der hier die Rede iſt, eine particuläre, nur die Iſraeliten betreffende, alſo die ſogenannte ἀνάστασις ἡ πρώτη oder τῶν δικαίων, ſey, leidet keinen Zweifel. Aber wohl zu merken iſt, das Meſſianiſche Gericht wird hier in enger Verbindung mit der Auferſtehung als ein inneres, das heißt, als ein unter dem Volke Gottes ſelber ſcheidendes dargeſtellt *). Wie ſich auf dem Grunde dieſer Stellen die Jüdiſche Meſſiastheologie in dem Artikel von der Auferſtehung und dem Gericht bis zu dem Puncte ausgebildet habe, wo ſie, nach Andeutung mehrerer neuteſtam. Stellen, vorzüglich in der Offenbarung Johannis, zu ſtehen ſcheint, wiſſen wir nicht. So viel aber iſt klar, die Jüdiſche Theologie zur Zeit Jeſu und der Apoſtel dachte ſich im Zuſammenhange mit der Geſchichte des Meſſianiſchen Reiches eine zwiefache Auferſtehung und ein zwiefaches Gericht, und zwar auf folgende Weiſe. Das Meſſiasreich werde, glaubte man, mit dem Gericht und der Auferſtehung der Frommen beginnen, damit alle Gerechten, die bereits verſtorbenen wie die noch lebenden, an den Gütern deſſelben auf gleiche Weiſe Theil hätten **). Man dachte ſich dieſes Reich nicht ewig und

---

ſenius darin bey, daß er die Erklärung des Hieronymus von Ezech. 37, 1 — 14., es ſey hier Alles nur bildlich zu verſtehen, für die richtige erklärt.

*) Siehe Daniel überſetzt und erklärt von Bertholdt Seite 792 ff.

**) Offenb. Joh. 20, 4—6. 1 Kor. 15, 22. 23. 1 Theſſal. 4, 16. Was Offenb. Joh. 20, die ἀνάστ. ἡ πρώτη heißt, wird bey Lukas 14, 14. (20, 35.) ἀνάστ. τῶν δικαίων genannt.

nicht himmlisch, sondern irdisch und vergänglich; seine Dauer bestimmte man bald auf tausend Jahre, bald auf mehr, bald auf weniger *). Es hatte offenbar die Bestimmung, Alles, was sich in und außer dem Volke noch zum Bekenntniß Jehovas und zur Beobachtung seines heiligen Gesetzes bekehren werde, zu sammeln und nach dem Maaß irdischer Vergeltung zu beglücken. Da auf die Weise die göttliche Oekonomie der Weltregierung noch keinen vollen Schluß hatte, so glaubte man, daß am Ende des zeitlichen Messiasreiches der nur auf eine Zeitlang gebundene Satan mit allen seinen Rotten und Schaaren von Neuem frey werden, und den furchtbarsten, aber letzten Kampf mit den Gerechten und dem Gesalbten Gottes beginnen werde; dieses Kampfes Ende aber werde des Satans völlige Vernichtung und des Messias ewiger Sieg seyn. Darnach erst werde das ewige göttliche Reich mit dem neuen Himmel und der neuen Erde erscheinen; am Anfang desselben, aber nach der allgemeinen Auferstehung der Todten, das jüngste Gericht über die Völker, sofern sie gut d. h. Jehovaverehrer und Beobachter des Gesetzes geworden, und böse d. h. Götzendiener und Gesetzlose geblieben seyen, gehalten werden **).

Aus dem Schwanken der alten Propheten und aus der Uneinigkeit der spätern Tradition darüber ***), ob Gott selbst, oder der Messias die Todten erwecken und das Gericht halten werde, sowohl im Anfange als auch am Schlusse des zeitlichen Messiasreiches, läßt sich schließen, daß auch die Volksvorstellungen zur

*) S. Eisenmengers entdecktes Judenth. Th. 2. S. 809 ff. 4. Esr. 7, 28. wird die Dauer des Mess. Reiches, auf 400 Jahre angegeben.

**) Offenb. Joh. 20, 7 ff. Matth. 25, 31 ff. 1 Kor. 15, 24.

***) M. sehe Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. 2. S. 896 ff.

Zeit Jesu darüber schwankend und unklar waren. Aber aus Offenbarung Joh. 20, 11—13. Matth. 25, 31 ff. 24, 30. 31. und der vorliegenden Johan. Stelle, läßt sich] mit Recht vermuthen, daß die ausgebildetere Jüdische Theologie auch zur Zeit Jesu, beydes, das Todtenerwecken und das Gericht dem Messias zugeschrieben haben mag *).

Jesus konnte, so oft er auf den eben dargestellten Zusammenhang der Jüdischen Messiastheologie Rücksicht nahm, die erste Auferstehung und das erste Gericht nicht im buchstäblichen Sinne verstehen; nur im höheren geistigen Verstande konnte er sich als Messias das Amt der Todtenerweckung und des Gerichts, das schon bey seiner ersten Ankunft auf Erden gehalten werden sollte, zuschreiben. So sehr er nun gezwungen war, diesen Theil der Jüdischen Messiashoffnungen in einem andern Sinne zu nehmen, als seine Zeitgenossen, anders als selbst Daniel, nicht aber anders, als Ezechiel, so wenig hatte er Ursache, daran, daß die erste Auferstehung particulär seyn und nur die Frommen, die Gläubigen, betreffen werde, so wie daran, daß der Messias einst am Ende der Tage alle Todten aus ihren Gräbern hervorrufen und das allgemeine jüngste Gericht halten werde, auch nur das Geringste zu ändern.

Wie verfährt nun der Herr im vorliegenden Falle? Indem er die Aufmerksamkeit der Juden von den einzelnen ἔργοις, über deren Beweiskraft und Messianische Dignität sich immer noch streiten ließ, abziehen und auf etwas dem vollbrachten Wunder der Heilung zwar Analoges, aber Höheres, als dasselbe, ja Höchstes in

*) Nur einer mehr gnostisch ausgebildeten Theologie kann eine Ansicht zugemuthet werden, die ohne Scheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott nicht möglich ist.

seinem Messianischen Leben hinrichten wollte, worin die Wurzel und Summe all' seiner einzelnen Werke und deren letzte Rechtfertigung liege, hebt er unter den Messiasideen seiner Zeit gerade diejenige hervor, die am meisten geeignet war, ihn über das V. 17. Gesagte zu rechtfertigen, indem er sich auf das ihm von Gott übertragene und wirklich von ihm schon begonnene Werk der Todtenerweckung und des Gerichtes beruft. Hätten die Juden darunter bloß die allgemeine Erweckung der leiblich Todten und das allgemeine Gericht am jüngsten Tage verstanden, so wäre diese Beweisführung für Jesus unbrauchbar gewesen, und er hätte sie sicherlich nicht gewählt. In Beziehung aber darauf, daß die Juden von dem Messias bey dem Beginn seines Reiches die Erweckung der schon entschlafenen Frommen und das Gericht über die Unfrommen erwarteten, schreibt er sich zunächst dieses Werk, als ein ihm von Gott übertragenes und in völliger Einheit mit seinem Vater zu vollbringendes, in demselbigen Sinne zu, in welchem er unter dem neuen Gottesreiche ein anderes als die Juden, nämlich ein geistiges, sittliches, und Matth. 11, 5. (Luk. 7, 22), anspielend auf Jesaias 61, 1., unter dem νεκροὶ ἐγείρονται die Erweckung der geistig Todten verstand, so wie unter dem πτωχοὶ εὐαγγελίζονται das Bringen der fröhlichen Botschaft an die Armen im Geist (Matth. 5, 3). Die darin liegende Beweiskraft war um so stärker, da er dieses Werk schon begonnen hatte, und es eben auch an seinen Gegnern zu erweisen im Begriff stand. Wie nun die Todtenerweckung den Juden als das höchste Zeichen göttlicher Allmacht und Würde galt, so sagt Jesus V. 21: Wie der Vater erwecket die Todten und sie lebendig macht, so auch macht der Sohn lebendig, die er will. Offenbar ist in der ersten Hälfte dieses Satzes das ζωοποιεῖν der allge-

meinere Begriff, das ἐγείρειν der beſondere, oder, wenn man will, jenes der bildloſe, dieſes der bildliche Ausdruck. Die νεκροὺς auf die leiblich Todten, oder auf die geiſtig Todten allein zu beſchränken, will ſich, da hier von Gottes Allmacht die Rede iſt, nicht ſchicken. Beſſer man läßt den Unterſchied des Geiſtigen und Leiblichen hier fallen, und nimmt die νεκροὶ von den Todten überhaupt und in beyderley Sinn. Iſt ζωοπ. der allgemeine Begriff, oder auch nur der bildliche, ſo erklärt ſich, warum im Nachſatze ſowohl das νεκροὺς als das ἐγείρ ausgelaſſen iſt. Es würde, ſtände es, die geiſtige Deutung des ζωοπ., die durch das Folgende nothwendig wird, erſchweren.

Daß auf dem οὓς θέλει ein beſonderer Nachdruck liege, erhellet aus V. 22., wodurch, wie das rein aitiologiſche γὰρ deutlich anzeigt, das οὓς θέλει erklärt und begründet werden ſoll. Warum aber heißt es οὓς θέλει? Der Meſſias, will Jeſus ſagen, iſt Herr des neuen Reiches, kein bloßes Werkzeug des Vaters, ſondern vielmehr deſſelben frey handelnder, aber mit ihm einiger Sohn, von deſſen Willen, d. h. göttlich erleuchtetem Willen, nicht menſchlicher Willkühr, es abhängt, wen er vom Tode der Sünde und des Unglaubens erwecken will, oder nicht. Offenbar gerichtet gegen die Willkühr und den Irrwahn der Juden, nach welchem ſie allein und zwar ſchon Kraft ihrer Abſtammung von Abraham geborene Bürger des neuen Reiches ſeyn wollten, und alſo ein zwingendes Recht auf das ζωοποιεῖν des Erlöſers zu haben verlangten. Das οὓς θέλει des Sohnes aber, wodurch alſo zunächſt nur die Hoffart des Jüdiſchen Particularismus, der den Herrn in ſeinem freyen Wirken beſchränkte, abgewieſen werden ſollte, beruhet nach V. 22. auf etwas Geſetzlichem, auf dem ihm vom Vater übertra-

genen Gericht, wodurch der Sohn gleicher Herrlichkeit und Ehre mit dem Vater theilhaftig wird, ſo daß, wie es am Schluß von V. 23. heißt, den Vater ohne den Sohn zu verehren, unmöglich iſt. Indem nun der Herr ſchon hierdurch ſeinen Gegnern den Mangel an wahrhaftiger Erkenntniß und Verehrung Gottes fühlbar macht, wendet er ſich V. 24. zur näheren Erklärung und Anwendung des V. 21 und 22. Geſagten. Das Applicative in der Rede erhellt aus dem zwiefachen ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. V. 24 und 25; er möchte gern ſeine Zuhörer zu wahrhaft Hörenden und Erwachenden machen. Wer möchte auch nicht gern das Leben haben, und über Tod und Gericht hinweggehoben ſeyn! — Daß unter dem ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων nach Joh. Sprachgebrauch nichts anderes verſtanden werden könne, als der das Wort des Erlöſers mit den Ohren des Geiſtes und Herzens frey Vernehmende, verbürgt theils das folgende, zum Theil erklärende *) καὶ πιστεύων τῷ u. ſ. w., theils 8, 44. 47. Wie das ἔχει ζωὴν αἰώνιον nur von dem ewigen Leben des Glaubens im Gegenſatz gegen den Tod des Unglaubens und der Sünde zu verſtehen, und alſo das ζωοπ. V. 21. dem gemäß auszulegen ſey, ſieht ein Jeder von ſelbſt. Das aber muß beſonders bemerkt werden, daß gerade der höchſt geiſtige Sinn der Rede, weder das μεταβέβηκεν, noch das ἔχει ins Futurum zu verwandeln geſtattet. Denn abgeſehn davon, daß das Präteritum an ſich nie für das Futurum ſtehen kann, ſo iſt ja von einem zukünftigen Faktum, wie V. 25., hier gar nicht die Rede, ſondern davon, daß für den Hörenden und Gläubigen

*) Zum Theil erklärende: denn das πιστ. iſt hier eine Folge des ἀκούειν, V. 25. aber ſind οἱ ἀκούσαντες ſo viel, als οἱ πιστεύοντες.

die ζωὴ αἰώνιος nichts Zukünftiges mehr sey, sondern ein im Momente des Glaubens unmittelbar schon Gegebenes und Gegenwärtiges. Darin liegt aber, daß, wer glaubt, eben darum kein Gericht mehr zu bestehen, und den Uebergang aus dem geistigen Tode ins Leben bereits vollbracht hat. Denn nur davon ist θανάτος hier zu verstehen, nicht von dem Tode des Körpers, der freylich durch die geistige μετάβασις aufhört Vernichtung zu seyn. Ist nun dieß, wie die Vergleichung mit 3, 18. 19. und 8, 52. vorzüglich mit 1 Joh. 3, 14. (μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν, μένει ἐν τῷ θανάτῳ.) beweiset, die richtige Auslegung, so liegt auf dem Präsens und dem Präteritum ein besonderer Accent, der nicht weggenommen werden darf *). Auch ist, wenn man die Stelle so versteht, nicht der geringste Grund vorhanden, das εἰς κρίσιν für εἰς κατάκρισιν zu nehmen; 3, 18. 19. lehrt, wie und warum der Gläubige nicht ins Gericht kommt. Daß V. 25. das Resultat aus V. 21—24. enthält, geht aus V. 26. und 27. deutlich hervor, wo, wie das γὰρ V. 26. anzeigt, der Grund des V. 25. Gesagten angegeben wird, dieser aber nur dasjenige, was V. 21—24. gesagt ist, abgekürzt und etwas anders gewendet enthält. Es muß also auch alles, was an und für sich V. 25. zweydeutig wäre, nach der Analogie und im Zusammenhange mit V. 24. ausgelegt werden, die φωνὴ τ. υἱοῦ τ. Θ. von dem λόγος V. 24., die νεκροὶ von

*) Dieß gegen Knapp und Winer, welcher letztere in seiner Grammatik S. 86. über das μεταβέβηκεν in unserer Stelle die Bemerkung macht, daß es die Gewißheit der (zukünftigen) μετάβασις ausdrücke. Grammatisch kann dem Präteritum diese Kraft nicht zugeschrieben werden. Diese und ähnliche Gebrauchsweisen gehören mehr in die Rhetorik.

den geistig Todten, und das ζήσονται von der ζωὴ αἰώνιος. Denn daß hier vom Todtenerwecken und Gerichthalten des Messias im geistigen Sinne die Rede sey, von etwas also, was Jesus auf Erden schon angefangen hatte zu thun, zeigt, wie schon Augustin richtig bemerkt, das καὶ νῦν ἐστιν. Da V. 25. noch aussetzt, daß der Messias gleiche Lebensfülle und richterliche Macht habe mit dem Vater, so erhärtet Jesus dieß auch V. 26. und 27. besonders. Das ἔχειν τι ἐν ἑαυτῷ ist zwar dem Johannes mit andern neutest. Schriftstellern gemein, vergl. Matth. 13, 21. (vom Samenkorn, das auf felsigtes Land fällt, οὐκ ἔχει ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ,) Mark. 4, 17. 9, 50. 2 Kor. 1, 9: daß er es aber öfter und mehr als die andern mit einem gewissen Nachdruck gebraucht und zwar, wenn ich sagen darf, in einem mehr philosophischen Sinne, geht aus Vergleichung von 5, 42. 6, 53. 1 Joh. 3, 15. 5, 10. deutlich hervor. Es bezeichnet nicht, wie Bolten meint, dem Hebr. יֵשׁ בְּיָד entsprechend, etwas in seiner Gewalt haben, sondern vielmehr etwas in Sich Selber und nicht von anders woher und eben darum in vollerem Maaße, mit größerer Sicherheit, haben und besitzen. Wenn aber Jemand das Leben nur in sich, nicht von außen her hat, also auch nur aus sich selber hat, so besitzt er dasselbe in einer besondern Fülle, er ist also in Beziehung auf diejenigen, welche das Leben ursprünglich nicht aus sich selber haben, der Urheber des Lebens, und hat die Macht und Kraft es ihnen mitzutheilen *). In diesem Sinne, also ganz, wie 1, 4. vom Logos heißt, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, sagt Jesus von Gott, er habe das Leben in sich selber; und auf

*) So die älteren Ausleger alle; m. s. Chrysostomus hom. 39. καὶ οὐχ ἑτέρωθεν δυναμούμενος, und Augustin. Tract. 19.: Non alibi habet vitam, sed in semet ipso.

gleiche Weiſe, nicht, wie Einige meinen*), auf ähnliche Weiſe, habe der Vater dem Sohne verliehen, das Leben zu haben in ſich ſelber, alſo die Kraft, Andern das Leben mitzutheilen in dem Maaße, daß die Todten ſein Wort hören und leben. Da nun aber das ζωοπ., οὓς θέλει, das richterliche Amt mit in ſich ſchließt, fügt Jeſus hinzu, der Vater habe dem Meſſias auch die Macht gegeben das Gericht zu halten**). Hier macht das ὅτι υἱὸς ἀνθρ. ἐστὶ einige Schwierigkeit, zuerſt was die Interpunction, ſodann, was den Sinn betrifft. Die Peſchito, Chryſoſtomus, Cyrill, Theophyl. und Euthymius beziehen dieſe Worte zu den folgenden μὴ θαυμ. als Objectsſatz und Pankus, der hier, wie auch Chryſoſt. etwas Aehnliches andeutet), eine Inverſion der Juden annimmt, etwa die: Iſt er doch nur ein Menſch, — ſtimmt ihnen hierin bey. Chryſoſtomus bemerkt, Paul von Samoſata beziehe dieſe Worte zu dem Vorhergehenden; er fügt hinzu: ἀλλ' οὐδεμίαν ἀκολουθίαν ἔχει τοῦτο οὕτω λεγόμενον, οὐ γὰρ διὰ τοῦτο ἔλαβε κρίσιν, ὅτι ἀνθρωπός ἐστιν. Wenn man nun aber ſieht, daß Origenes ſchon las wie Paul von Samoſ., nachmals

---

Vivere quippe suum in illo est, non aliunde, non alienum est u. ſ. w. Die ganze ſchöne Stelle verdient nachgeleſen zu werden. Euthymius ſagt: ἔχει τ. ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ἀντὶ τοῦ πηγάζει.

*) Die metaphyſiſchen Spitzfündigkeiten älterer und neuerer Ausleger gehören nicht hieher. Euthymius ſagt τὸ ἔδωκε, ταπεινὸν καὶ οἰκονομικόν: Chryſoſt. aber, die λέξις ἔδωκε bezeichne nur das Verhältniß des Sohnes. Das οἰκονομικὸν des Euthym., ohne ſein ταπεινόν, richtig verſtanden, genügt.

**) Das κρίσιν ποιεῖν iſt hier zunächſt auf das Hebr. Sprachelement zu reduciren, obwohl Raphelius aus Xenophon und Polybius dieſelbe Redensart aufweiſet: denn der rein Griech. Gebrauch iſt etwas anders. Wenn aber Calvin und Beza die κρίσις in der Bedeutung von imperium nehmen, ſo treiben ſie das imperium des Hebraismus weiter, als der Zuſammenhang und Sinn dieſer Stelle erlaubt.

auch Cyrill, wie es scheint *), Nonnus, Augustin und die Lateiner alle, — und wenn man bemerkt, daß Chrysostomus diese Interpunction nur deshalb verwarf, weil sie ihm, da er υἱὸς τ. ἀνθρ. für Mensch schlechthin nahm, keinen recht schicklichen Sinn zu geben schien **): so wird man nicht anstehen, mit Griesbach und Andern, der gewöhnlichen Beziehung der fraglichen Worte den Vorzug zu geben. Was den Sinn der Stelle betrifft, so muß das υἱός τ. ἀνθρ. hier, wie 1, 52. genommen werden, als Bezeichnung des Messias, so fern der Sohn Gottes in ihm Mensch geworden ist. Was es aber heiße, der Vater habe dem Sohne die Macht des Gerichts gegeben, weil er der Menschensohn sey, darüber giebt der Hebräerbrief hinlängliche Auskunft. Wie nämlich die Erlösung nur ein Werk des Mittlers,

---

*) Cyrill nämlich, der von Griesbach gerade zu unter die Vertheidiger dieser Interpunction gesetzt wird, ist hier etwas zweydeutig. Denn lib. 2. Cap. 144. seines Comment. bezieht er es zuerst zu μὴ θαυμ.; dann aber sagt er: Quapropter causam, quare haec sibi data a patre dixerit, illico subjicit, dicens: Quia filius hom. est. Es scheint also, als habe er gelesen, wie Origenes, aber ausgelegt, wie Chrysost. Matthäi sagt in der Anmerk. zum Euthym. bey dies. St., credo, illum data opera fucum fecisse, was ich nicht glaube. Auf ähnliche Weise las Theodoret im Dialog gegen die Apollinaristen Cap. 28. wie Paul v. Samos.; in der ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων aber, disp. XI. p. 1004. nach der Hall. Edition, wie Chrysostomus. Origenes Erklär dieser Stelle ist verloren gegangen, wie er aber die Stelle gelesen, sieht man aus Tom. IV. p. 359. 360. Tom. II. p. 568.

**) Ἐπεὶ, sagt Chrysost., τί ἐκώλυε πάντας ἀνθρώπους εἶναι κριτάς; ἀλλ' ἐπειδὴ τῆς ἀῤῥήτου οὐσίας ἐκείνης ἐστὶν υἱὸς, διὰ τοῦτο ἐστι κριτής. Richtiger faßte den Sinn der Stelle Augustin; wenn er aber bemerkt, hanc potestatem non haberet (Jesus), nisi acciperet, et esset homo sine potestate. Sed ipse est filius hominis, qui et filius dei: so ist diese Bemerkung sehr geistreich, sie erklärt das ὅτι am vollständigsten: aber wer möchte einen solchen Accent auf ἐδωκε legen, wie hier geschehen ist!

des menſchgewordenen Logos, ſeyn kann, ſo auch das Gericht; nur der Meſſias, als Menſchenſohn, kann es halten.

Weil nun die Juden von der ſchon gegenwärtigen Auferſtehung und dem Gericht des Meſſias nichts wahrnahmen, und, da ſie am äußern Buchſtaben klebten, auch nichts wahrnehmen konnten, ſo ſcheinen ſie ſich über die ſtolze Rede des Herrn gewundert, und was bei V. 31. als Einwurf ergänzt werden muß, ſchon jetzt einzuwerfen Miene gemacht zu haben. Ehe ſie aber noch dazu kommen, zeigt ihnen Jeſus, eben in Beziehung auf den inneren Zuſammenhang der erſten und zweyten Auferſtehung, daß ihm noch viel Größeres vom Vater übertragen worden ſey, nicht bloß der Anfang des Erlöſungswerkes, ſondern auch die Vollendung und der Schluß. Dieß eben iſt die zweite Auferſtehung und das jüngſte Gericht. V. 28 und 29. gelten alſo alle Worte gerade, was ſie ausſagen. Daß die ἀνάστασις ζωῆς ſo viel ſey, als ἀνάστασις εἰς ζωὴν 2 Macc. 7, 14. und alſo ἀνάστ. κρ. eben ſo aufzulöſen ſey, iſt bekannt. Wenn man aber ſagt, κρίσις ſtehe hier ſtatt κατάκρισις, ſo hat man zwar den Sinn im Allgemeinen nicht unrichtig angegeben, aber die urſprüngliche Form des Gedankens nicht genau gefaßt. Das εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται V. 24., vergleichen mit 3, 18. führt zur richtigen Auslegung, welche ſchon Calvin anzudeuten ſcheint. Die Gläubigen und Frommen kommen nicht in das Gericht; dieß iſt nur für die Böſen, und in ſo fern immer ſtrafend.

Vers 30. ſieht zunächſt auf Vers 19, dann auf V. 27. zurück. Das Zubeweiſende V. 19. οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν — wird hier als bewieſen kurz wiederholt. Dort heißt es allgemeiner οὐ δύναται ὁ υἱὸς —, hier, beſtimmter auf die Perſon des Redenden hinweiſend, οὐ δύναμαι ἐγὼ u. ſ. w.

Nicht nach menschlicher Willkühr, sondern immer nur nach der Weisung und dem Willen des Vaters handelt Jesus, der Sohn des Menschen, Gottes Sohn. Da nun, was Jesus V. 27. gesagt hatte, den Juden besonders auffiel, so fügt er hinzu: So auch richte ich nicht nach eigenem Gutdünken, sondern, wie ich's höre vom Vater, καθὼς ἀκούω, κρίνω, also seinem, nicht meinem Willen gemäß, und darum untrüglich gerecht. — Der Auslegung, nach der das καθὼς ἀκ. κρ. so viel seyn soll, als, ich urtheile über die Menschen meiner Zeit nach dem, was ich von Jedem irgend mit Gewißheit erfahren kann, oder nach genauer Erkundigung u. s. w. widerstrebt so Wort als Zusammenhang. Das πατρός am Ende wird von der Kritik mit Recht ausgestoßen. Der Hebraismus in dem ζητῶ τὸ θέλημα ist von Vielen hinreichend erklärt worden; nur ist zu bemerken, daß das Elliptische hier noch deutlicher hervortritt, als Joh. 7, 18. 8, 50 in dem ζητεῖν τὴν δόξαν. Die Redensart ζητεῖν τὴν ψυχὴν בקש נפש ist die wahre Analogie für unsere Stelle — *).

Bey Vers 31., worin Grotius etwas Sprüchwörtliches **) nachweiset, bemerkt Chrysostomus richtig, es sey der Ausspruch Christi nicht ἁπλῶς, sondern πρὸς τὴν ἐκείνων ὑπόνοιαν zu verstehen. Der Widerspruch zwischen dieser Stelle und Cap. 8, 14. löset sich so von selbst.

Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt und Euthymius, unter den Neueren Grotius und

---

*) Diese jetzt nicht allgemein anerkannte Auslegung von V. 21. bis 30. ist ihrem Wesen nach nicht neu, wie die im Anhang A mitgetheilte kurze Geschichte der bisherigen Auslegungen dieser Stelle zeigen wird.

**) Graecorum est adagium οἴκοθεν μάρτυς, sagt Grotius. Das Sprüchwort war ursprünglich eine Rechtsregel; Romani dicunt, sagt Gr., neminem idoneum esse testem in re sua.

Beaufobre beziehen das ἄλλος V. 32. auf Johannes den Täufer V. 33. Dieſe Beziehungsweiſe nennt Grotius die leichtere. Richtiger aber iſt, mit Cyrill, Auguſtin und den meiſten Neueren anzunehmen, der ἄλλος V. 32. ſey ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ V. 37. So will es der Zuſammenhang des Beweiſes. Vers 34., noch mehr das Präſens μαρτυρεῖ V. 32. im Gegenſatz gegen das μεμαρτύρηκε V. 33, ferner die Analogie von 8, 18., und der Uebelſtand, daß, wenn der ἄλλος V. 32. Johannes der Täufer wäre, Jeſus die Verſicherung, daß das Zeugniß deſſelben wahr ſey, unnöthigerweiſe zwey Mahl hinter einander gegeben haben würde, — begründen zuſammt die Richtigkeit der Cyrilliſchen Auslegung.

Ehe Jeſus den ἄλλος näher bezeichnet, will er der Forderung ſeiner Gegner auch nach dem Maaß ihres irdiſchen Sinnes genügen.

Wenn Ihr, meint er, durchaus das Zeugniß eines Andern, und zwar eines andern Menſchen verlangt, ſo habt Ihr ein ſolches längſt von Johannes dem T. empfangen. Ihm habt Ihr ſelber eine Zeitlang zugetraut, er werde Euch die Wahrheit ſagen, und er hat ſie Euch wirklich geſagt. Oder, würdet Ihr wohl damahls (nämlich 1, 19. ff.) zu ihm geſchickt haben, wenn Ihr ihn nicht für glaubwürdig gehalten hättet?*)

Die Redensart μαρτυρ. τῇ ἀληθείᾳ (vergl. Joh. 18, 37. 3 Joh. 3. 6.) entſpricht der unſrigen, der Wahrheit Zeugniß geben, für die Wahrheit zeugen. Ganz ähnlich iſt Act. 14, 3. Hebr. 10, 15. Daß die ἀληθ. hier weder die Perſon, noch die Lehre Chriſti ſey, leuchtet ein.

---

*) So ergänzen die Rede Jeſu auch Chryſoſtomus und Euthymius; der letztere ſagt: οὐκ ἂν δὲ ἀπεστείλατε, εἰ μὴ ἀξιόπιστον αὐτὸν ἐγινώσκετε.

Der Zuſammenhang fordert, dem λαμβάνειν in dieſer Stelle eine andere Bedeutung zu geben, als 3, 11. 32., wo dieſelbe Redensart nur das Annehmen, Geltenlaſſen eines Zeugniſſes bedeutet. Hier iſt die Rede von einem Streben, Greifen nach etwas. Man hat aber dabei nicht nöthig, den Gebrauch des Hebr. קָרָא zu Hülfe zu rufen. Der Griechiſche Sprachgebrauch des λαμβ. ſtimmt wenigſtens völlig damit überein *).

Das σωθῆναι in dieſem Verſe auf etwas anderes, als auf die Meſſianiſche σωτηρία zu beziehen, verbietet der Zuſammenhang.

Allerdings, meint Jeſus, hättet Ihr durch das Zeugniß des Johannes zur Anerkennung meiner Meſſiaswürde, und ſo auch zum Meſſias. Heile gelangen können, wenn Ihr gewollt hättet, — und ich mache Euch ausdrücklich darauf aufmerkſam; vielleicht, daß Ihr ſo für das Zeugniß jenes Andern, den ich meine, empfänglicher werdet. — Aber, obwohl jener ein hellleuchtender Zeuge der Wahrheit war, — wie leichtſinnig habt Ihr ſein Zeugniß und ſein Licht vergeſſen und verachtet! — Das ἦν deutet an, daß die Wirkſamkeit des Johannes damahls ſchon aufgehört hatte. Daß das ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων auf den Eliascharakter des Täufers anſpielt, und aus Sirach 48, 1. **) am beſten erklärt werden kann, iſt ſchon von Grotius richtig bemerkt worden. Man hat das καίεσθαι auf den heftigen, brennenden Eifer des Joh. bezogen, und ſowohl in dem λύχνος, als in dem φαίνων wo nicht einen Tadel, doch wenigſtens einen leiſen Zug

*) Man ſehe hier in Wahls Clavis die Parallelen aus den Claſſikern unter d. W. λαμβ.

**) Καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο.

der Verkleinerung zu bemerken geglaubt *); aber hier im Zusammenhang ist das Eine wie das Andere fremd, ja fast unschicklich, und die λύχνοι καιόμενοι Luk. 12, 35. die λαμπάδες πυρὸς — καιόμεναι Offenbar. 4, 5. vergl. 21, 23. 8, 10., so wie der als λύχνος φαίνων ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ dargestellte λόγος προφητικὸς 2 Petri 1, 19. rechtfertigen die Bemerkung des Grotius, daß das καιόμενος hier nur den Grund des φαίνειν enthalte, und rathen von jeder emphatischen Deutung der Ausdrücke, die hier nur rhetorische Geltung haben, ab.

Ἠθελήσατε sagen Einige stehe hier überflüssig: aber die von Kuinöl dafür beygebrachten Beispiele beweisen dieß nicht. Andere wollen es adverbialiter nehmen, mit nicht größerem Recht. Es liegt hier auf dem ἐθέλειν ein Accent, der weder das Eine, noch das Andere erlaubt. Gerade das wirft Jesus seinen Gegnern vor, daß sie keinen besseren Willen hatten. Wie es nur der Wille des Spieles und der knabenhaften Lust war, was die Juden dem Johannes eine Zeitlang (πρὸς ὥραν wie Gal. 2, 5 und Philem. 15. s. Wetstein zu d. St.) geneigt machte, wie sie Anfangs haufenweise zu ihm hinausströmten, dann aber, als der ernste Sittenrichter wahrhaftige Buße und schweren Glauben forderte, gleich Knaben, wenn sie des Spieles, das sich zum Ernste neigt, überdrüßig geworden, davon liefen, zeigt Mathäus 3, 7—12. Luk. 3, 3—20. deutlich genug.

Die verschiedenen Auslegungen der ἔργα V. 36. führt Kuinöl an. Am weitesten vom Wahren ab schweift die Erklärung, daß unter den ἔργοις hier die Lehre Jesu, oder sein Lehramt, sein Beyspiel oder seine ganze Sittlichkeit zu verstehen sey. Denn abgesehen davon, daß, wie schon oben bemerkt, der allgemeine

*) So z. B. Bengel: haec appellatio tenuis est ad Christum ipsum, — und dann ardens, vehementer et celeriter deflagrans, — dum arsit, luxit, non amplius.

Sprachgebrauch, wie der beſondere Johanneiſche dieſen Auslegungen widerſpricht, will ſich auch das ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατήρ auf keine Weiſe dazu ſchicken, zumal, wenn man 17, 4 damit vergleicht. Diejenigen, welche die einzelnen Wunderwerke Jeſu darunter verſtehen, haben zwar den etwas zweydeutigen Gebrauch des Wortes ἔργον Joh. 14, 10. 20. 6, 30. für ſich; gegen ſich aber das ἵνα τελειώσω αὐτὰ vergl. 4, 34., was von Wundern, die im Augenblick, wo ſie geſchehen, auch fertig ſind, nicht geſagt ſeyn könnte. Offenbar iſt unter dieſen ἔργοις hier nichts anderes zu verſtehen, als das geſammte Meſſianiſche Werk Jeſu in ſeinen einzelnen Aeußerungen, wozu die Wunder alſo auch gehören. Dieſes Werk war erſt mit dem Schluß des Lebens Jeſu vollendet, war ein ihm aufgetragenes, gleichſam das Werk ſeiner Sendung. Daher es 17, 4., welche Stelle der unſrigen das meiſte Licht giebt, τὸ ἔργον im collectiven Sinne genannt wird. Nur ſo gefaßt enthält dieſer Vers lauter ſchickliche Ausdrücke, und ſteht mit V. 19. in einem klaren Zuſammenhange. Der Accent der Rede auf dem ἐγὼ iſt nicht zu überſehen.

V. 37. Καὶ ὁ πέμψας — περὶ ἐμοῦ. Dieſe Worte werden von Auguſtin, Hilarius, Maldonatus, Grotius u. A. mit dem Vorhergehenden ſo verbunden, daß ſie, was V. 36. geſagt iſt, kürzer und deutlicher enthalten. Den Einwurf, daß das Präteritum dieß nicht erlaube, ſuchen dieſe Ausleger dadurch zu entkräften, daß ſie dem μεμαρτύρηκε die Bedeutung des Präſens geben; ja Auguſtin las ſogar μαρτυρεῖ, worin ihm Cod. D, die beyden Syr. Ueberſetzungen und die Itala beyſtimmen. Beyderley Auskunft wollen aber Andere nicht gelten laſſen, und beziehen die beſagten Worte auf das Folgende, weil darin von einem andern Zeugniſſe Gottes, als V. 36., die Rede ſey, und zwar von einem vergangenen. Was für ein Zeugniß hier gemeint ſey, darüber weichen die ſonſt Einigen wie-

ſehr von einander ab. Ein Theil verſteht darunter das Zeugniß Gottes durch die Propheten, ſo Cyrill, Theophylakt, Beda, Calvin, Coccejus, Vitringa, Kuinöl u. andere; ein anderer Theil, beſonders Nachdruck auf das ἐκεῖνός ἐστιν legend, bezieht es auf das unmittelbare Zeugniß Gottes in der Taufe Jeſu, ſo Chryſoſtomus, Euthymius, Rupertus v. Deutz unter den Aelteren, Lampe, Bengel, Paulus unter den Neueren. Jene ſtützen ſich beſonders auf K. K.; dieſe auf V. V. — Welche Auslegung nun iſt die richtige? — Beza, der ſich zu denen hält, welche das strenge Parallelismus nicht wollen fahren laſſen, meint, wenn man das Zeugniß Gottes im A. T., in der Taufe und in der Verklärung Jeſu alle hier zuſammenfaſſe, ſo würde der volle Sinn der Worte Jeſu am beſten getroffen. Durch Entgegenſetzung aber wird ſich wohl Niemand durfte geſtatten laſſen, er mag zu einer Parthey gehören, zu welcher er wolle. — Ich trage kein Bedenken, mich für der Auslegung Auguſtin's zu entſcheiden. Denn wäre der entgegengeſetzte Meinung, in welcher Form man auch will, die richtige, ſo wäre nicht zu begreifen, wie Jeſus, da er V. 36. das Manifeſtirende des göttlichen Zeugniſſes ſo beſtimmt angegeben hat, hier der näheren Beſtimmung deſſelben zuerſt gänzlich ausgelaſſen, dann aber entweder V. 37. oder V. 38. nur negativ angedeutet haben ſollte, was er gewollt. Nur, wenn die bezeichneten Worte als das deutlicher beſtimmte Reſultat aus V. 30. gefaßt werden, iſt der Zuſammenhang der Rede klar und leicht. Da nämlich V. 36., daß Gott ſelber in den Werken Jeſu zeuge, obwohl in den Worten ἃ δέδωκέ μοι ὁ πατὴρ angedeutet, etwas zurückritt und durch das ἵνα ποιῶ etwas verdunkelt wird, hierauf aber alles ankommt, ſo hebt Jeſus eben dieß V. 37. noch beſonders hervor. Daß er nun ſagt μεμαρτύρηκε, und nicht μαρτυρεῖ, (welche Leſeart bloß exegetiſch iſt,

und aus einer richtigen Beziehung dieſes Verſes auf V. 32. entſtanden ſeyn kann,) dieß hätte bey Kennern des Johanneiſchen Sprachgebrauchs nie Anſtoß finden ſollen; denn nicht nur hier, ſondern auch 20, 29. und 5, 45. ſteht das Perfectum, nicht für das Präſens, ſondern ganz richtig zur Bezeichnung einer aus der Vergangenheit in die Gegenwart herüberreichenden, fortdauernden Handlung. Die einzige Schwierigkeit, die hier noch bleibt, daß nämlich bey dem οὔτε φωνὴν die adverſative Partikel fehlt, hebt ſich dadurch, daß dergleichen im lebhaften Geſpräch eben ſo leicht ausgelaſſen, als ergänzt zu werden pflegt. — Der Beziehung dieſer Stelle auf die Taufe Jeſu *) widerſpricht Semler mit Recht, indem er bemerkt, non interfuerunt homines, qui audierint, praeter Joannem bapt. Von einer andern Seite her widerſprach ihr eben ſo richtig Maldonatus, indem er auf das πώποτε hinwies. Diejenigen aber, welche V. 37., wegen ſeines Zuſammenhanges mit V. 38., auf die Zeugniſſe Gottes im alten Bunde beziehen, wiſſen ſich zwar wegen des οὔτε — οὔτε ziemlich geſchickt aus der Verlegenheit zu ziehen, indem ſie dieſe Worte ſymboliſch von den Theophanien im A. T. deuten: aber wie wollen ſie den zwiefachen Einwurf heben, daß hier offenbar die gegenwärtigen Juden angeredet werden, denen Jeſus billiger Weiſe nicht zum Vorwurf machen konnte, was hier nach jener Auslegung, und daß nicht einzuſehen iſt, warum Jeſus von dem Zeugniß ſeiner Werke nicht ausdrücklich ſagt αὐτὸς ὁ πατήρ, von den altteſtam.

*) D. Paulus ſucht dieſe Beziehung vorzüglich dadurch zu halten, daß er οὔτε u.ſ.w. als Vorderſatz und V. 38. als Nachſatz conſtituirt, und jenes als Antwort auf den Einwurf der Juden, daß ſie ein unmittelbares Zeugniß Gottes über ihn nicht erhalten hätten, ſo überſetzt: Freilich habt Ihr keins erhalten, denn dergleichen erhalten nur Freunde der göttlichen Lehre. — Aber auch ſo iſt Semlers Einwurf gegen dieſe Auslegung immer noch gültig, ja faſt noch mehr.

Gotteszeugniſſen aber ſpricht, als wären ſie unmittelbarer, als die durch ihn?

Der Auguſtiniſchen Erklärungsweiſe wird nicht ſchwer, den Sinn und Zuſammenhang der ff. Worte richtig zu entwickeln. Denn offenbar iſt dieß der Zuſammenhang: Dem Zeugniſſe Gottes durch die Werke Jeſu glauben kann nur, wer die Offenbarung Gottes in der Natur, der innern, wie der äußern, ſo wie in dem Worte Gottes, in der heil. Schrift annimmt, und die darauf ſich gründende Erkenntniß und Liebe des himmliſchen Vaters feſthält. Das Eine, wie das Andere aber thaten die Juden, die mit Jeſu ſtritten, nicht. Ihre Schuld alſo, nicht Schuld des Zeugniſſes Gottes in Chriſto war es, daß ſie demſelben nicht glaubten. Jenes erſtere nun drückt Jeſus ſo aus: οὔτε φωνὴν, u. ſ. w., offenbar ſymboliſche Ausdrücke, ähnlich dem V. 25. gebrauchten, vergl. 1, 18. 3, 32. 5 Moſe 18, 15. 2 Moſe 20, 19. Dem Auge und Ohre offenbaret ſich Gott in der Natur und in der Geſchichte; ſeine Stimme kann vernommen, ſeine Geſtalt geſchauet werden von den göttlich Geſinnten, aber das Geiſtige nur geiſtig. Die Anſpielung auf die Theophanien und prophetiſchen Geſichte im A. T. iſt augenſcheinlich. Jeſaias aber und Jeremias und andere, die die φωνὴ Gottes vernahmen und weiſſagten, Ezechiel und Daniel u. a., welche das εἶδος Jehovas ſchaueten, ſahen und hörten ſie etwa mit leiblichen Augen und Ohren Gottes leibliche Geſtalt und Stimme? — So faßten die Stelle, zum Theil ganz wie wir, Melanchthon *), Calvin, Grotius, zum Theil etwas anders, Lampe, Semler, Beza; alle dieſe aber nehmen die Worte als einen Vorwurf, nicht als

*) Audire vocem Dei, cernere Deum, est agnoscere et audire spiritu, id est, percipere vocem in corde et vivificari per eam. Phil. Mel. Annot. Ed. francof. 1542. p. 40.

eine belehrende Sentenz, daß Gott ein Geist sey, womit Jesus hier etwas sehr Ungehöriges gesagt haben würde *). — Die Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift, gleichsam dem Exponenten aller andern Offenbarung, hatten die Juden zwar, sie rühmten sich ihrer, aber sie besaßen sie nicht als etwas Bleibendes, als ein inneres Besitzthum. Sonst hätten sie, der Schrift gehorsam, demjenigen glauben müssen, den Gott, den Verheissungen und Weissagungen gemäß, gesandt hatte. Dieß und nichts anders sagt V. 38.; und es ist dabey nichts weiter zu bemerken, als daß das καὶ im Anfange weder adversativ, noch aitiologisch, sondern rein conjunctiv ist, und daß das ἔχ. μένοντα ἐν ὑμῖν, ein Lieblingsausdruck des Johannes, (1 Joh. 3, 15.), so wie das μένειν ἐν (1 Joh. 2, 14. 24.) das Inwohnen, den innern festen Besitz nachdrucksvoll bezeichnet.

Bey V. 39. entsteht die Frage, ob das ἐρευνᾶτε als Indicativ, oder Imperativ zu nehmen sey? — Erasmus sagte in seinen Anmerkungen, man könne das eine so gut, als das andere. In seiner Paraphrase aber zog er den Indicativ vor. Er folgte darin dem Cyrill von Alexandrien, welchem unter den Neueren Beza, Oekolampad, Piscator, Casaubonus, Vitringa, Lampe, Heumann, Bengel und Semler und viele andere beystimmen. Aber schon Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius, Augustin, unter den Uebersetzern der Syrische, in der neueren Zeit, Melanchthon, Calvin, Cotcejus, Wetstein, Paulus und viele andere fassen den Satz imperativisch: Einige weil das ἐρευνᾶν welches mehr sey, als ἀναγινώσκειν, ein zu großes Lob

*) Gegen Bretschneiders (Probabilia u. s. w. Seite 54.): haec Evangelista e sententia Alexandrinorum scripsisse videtur, *qui Deum intelligibilem esse sensibus negarent.*

[illegible] den Satz nur indi-
[illegible] sagen sie,
[illegible] aber, weil durch
[illegible] nicht nur eine
[illegible] der heil. Schriftfor-
[illegible] dagegen, frey-
[illegible] Andere endlich,
[illegible] Sprachgebrauch
[illegible] Grund ist
[illegible] Hinweisung auf
[illegible] darthue. Was
[illegible] Erklärung anführte, daß
sie in dem [illegible] mit dem Vorhergehenden
und dem [illegible] gegründet sey, und durch
das [illegible] nothwendig ge-
macht werde, möchte von den Gegnern schwerlich wi-
derlegt werden können. Das [illegible] hier tadelnd zu
nehmen, dazu ist kein Grund vorhanden, weder im
Worte selber, noch im Zusammenhange. Jesus giebt
zu, daß das Forschen in der heil. Schrift zum ewigen
Leben führe, aber nur, wenn sie in Beziehung auf ihn,
den Messias, von dem sie zeuge, erforscht werde. So
ist also das καὶ V. 40. zwar adversativ, V. 39.
aber concessiv. Werden beyde Sätze periodisch zusam-
mengedacht, dann ist das erste καὶ obgleich, das
zweyte aber; siehe 1, 10. 6, 36. Matth. 7, 25. Of-
fenb. 1, 18. Ueber das ἔλθειν πρὸς siehe die erklärende
Parallele 6, 35.

Was war es denn nun, weshalb die Juden nicht
zu Jesu kommen wollten? V. 40. In ihm dem Wohl-
beglaubigten und Einladenden lag nichts, was sie hin-
derte; in ihnen selbst lag das Hinderniß; es fehlte ih-
nen nach V. 42. die Liebe zu Gott, der Grund und
Trieb alles Glaubens. Vers 41. muß demnach als Pa-
renthese gefaßt werden. Aber der Sinn dieses Verses

und der Zuſammenhang? »Biſt Du des Vaters Geſandter, konnten die Gegner ſagen, warum willſt Du, daß wir zu Dir kommen ſollen, warum nicht zu ihm, dem alleinigen Gott? Da wir aber dem Gott unſerer Väter ſchon dienen, was beklagſt Du Dich über den Mangel des Glaubens an Dich? Gewiß nur um Deine Ehre iſt Dir zu thun.« — Dieſem etwaigen Einwurf begegnet der Herr V. 41: Nicht um Ehre bey den Menſchen iſt's mir zu thun, ſondern nur um der Menſchen Heil und Rettung. Dieſes biete ich Euch an; freylich wie ich wohl ſehe, vergebens; denn die Liebe zu Gott iſt in Euch ſo wenig, als die Erkenntniß Gottes. So ergänzt ſich leicht, worauf das ἀλλὰ V. 42. geht. Δόξαν ζητεῖν und δόξαν λαμβάνειν vergl. V. 44. und V. 41. iſt allerdings ſynonym, und das λαμβ. hier zu nehmen, wie V. 34.

Hätten die Juden wahrhaftige Liebe und ſomit wahre Erkenntniß Gottes gehabt, ſo würden ſie den, der im Namen Gottes kam, gemäß den altteſtam. Weiſſagungen, gern aufgenommen und an ihn geglaubt haben*). Was nun Jeſus in Beziehung auf ihren Mangel an Liebe und Erkenntniß Gottes den Juden vorherſagt, daß ſie ein Spiel falſcher Meſſiaſſe (denn davon und nicht, wie Aeltere und Neuere meinen, vom Antichriſt iſt das collective ἄλλος zu verſtehen) ſeyn würden, das traf bald nach der Verwerfung des wahren Chriſtus wörtlich ein **).

---

*) Vergl. Pſ. 118, 26. Matth. 21, 9. 23, 39. Joh. 12, 13. Alle Propheten kamen im Namen Gottes, ſeinen Willen, Befehl und Wort auszurichten. Der Meſſias war aber vorzugsweiſe der Gelobte, der da kommt im Namen des Herrn! —

**) Bengel zählt nach Schudts Jüdiſch. Merkwürdigkeiten ſeit der Zeit Chriſti 64 falſche Meſſiaſſe, wodurch die Juden ſich berücken ließen.

Ueber Vers 44. ſagt Bengel richtig, das Unperiodiſche καὶ — οὐ ζητεῖτε hange ab von dem in λαμβάνοντες verſtekten οἱ. Dieſe Nachläßigkeit der Conſtruction iſt im Joh. ſo wenig auffallend, daß mit Chryſoſtomus und Andern ζητοῦντες zu leſen, nicht nöthig iſt.

Nicht das ehrſüchtige Treiben der gelehrten Schulen unter den Juden, ſondern den eitlen Ehrgeiz, der immer nahe an Menſchenfurcht gränzt, und die fleiſchliche Ruhmſucht ſeiner Gegner überhaupt bezeichnet Jeſus hier, wie 12, 43. Das μόνος θεὸς pflegt man auf die Einheit Gottes im Gegenſatz entweder gegen die vieltheiligen Schulen, oder, gegen die Götter zu beziehen. Aber das Eine wie das Andere iſt hier unſtatthaft. Richtiger, man nimmt das μόνος hier, wie Matth. 4, 4. 10. ja ſelbſt Joh. 17, 3., adverbialiter, gleich dem Lat. solus, und bezieht es auf den Gegenſatz der δόξα, wie ſie nur Gott verleihet, und der menſchlichen δόξα. Wer jene ſucht, glaubt an den Erlöſer, wer nur dieſe, vermag es auch heute noch nicht.

Die erſte Hälfte des 45 Verſes fragend zu leſen, dazu iſt kein hinreichender Grund. Die Beziehung von μὴ δοκεῖτε, ὅτι, hat große Schwierigkeiten. Am natürlichſten denkt man ſich den Zuſammenhang ſo, daß die Gegner durch die letzten Worte des Herrn ſich zwar getroffen fühlten und die Anklage gelten ließen, aber, da ſie Jeſum nicht für den Meſſias hielten, oder wie Andere meinen, von den Meſſias nur Troſt, Erlöſung und Fürbitte erwarteten, ihn, den Herrn, ſich nicht als Ankläger wollten gefallen laſſen. Entweder nun will Jeſus ſagen: Ich verklage Euch nicht, vielmehr will ich Euch nur retten und erlöſen: oder wie Semler vorſchlägt und beſſer ſcheint: Nicht habe ich einmal nöthig, Euch anzuklagen; ſchon Moſes, auf welchen

Ihr alle Eure Hoffnung setzet, klaget Euch an wegen Eures Unglaubens. Das κατηγορήσω weiset allerdings auf ein zukünftiges Gericht hin; wäre nun zwischen diesen Worten und V. 22. und 27., so wie andern Aussprüchen Jesu wirklich der Schein eines Widerspruchs, so hätten die Ausleger, welche den negativen Satz nur secundum quid verstehen wollen, Recht. Der Schein des Widerspruchs aber verschwindet, wenn man bedenkt, daß Jesus hier von einem förmlichen Anklagen spricht, was zu seinem richterlichen Amte nicht gehörte. Wenn nun Jesus sagt, Moses werde die Juden bey dem Vater verklagen, so ist das nicht nach spätern Rabbinischen Aussagen sehr entfernt ähnlichen Inhalts zu verstehen, sondern so, daß Moses, als Gesetzgeber, gleichsam als die Person des Gesetzes, wie er die Beobachtung desselben verlange, so auch die Uebertretung ahnden und rügen werde vor Gott. Für diese Ansicht spricht der folgende Vers, und der Spruch Pauli Röm. 2, 12. Das Treffende in den Worten Jesu wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß die Juden Moses zum Ankläger Jesu machen wollten und nun das Blatt sich wendet. Es heißt: εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε. Ueber das Perfectum s. V. 37. Die Differenz des ἐλπίζειν εἰς und ἐν oder ἐπὶ festhaltend, meint D. Paulus, es sey hier die Rede von den Jüdischen Erwartungen der Wiederkehr Mosis zur Inauguration des neuen Reiches. Aber V. 46. stimmt nicht zu dieser Auslegung. Wenn man nun in Widerspruch gegen diese Ansicht des εἰς ὃν für ἐν oder ἐφ' ᾧ nimmt, so ist das eben so falsch. Auch das kann ich nicht zugeben, daß spätere Jüdische Vorstellungen in den Rabbinen von der Intercession des Moses und seiner Freundschaft für Israel *) zu Hülfe gerufen werden müssen, um diese,

*) S. Lampe z. d. St.

Worte zu erklären. Schon Lampe bemerkt richtig, es sey hier nur die Rede von dem Vertrauen der Juden auf die seligmachende Kraft des Mosaischen Gesetzes, und von der Hoffnung, daß sie durch die Mittlerschaft des Gesetzes, also des Moses, vor Gott Gnade finden würden. Man sehe Sirach 45, 1. ff. 24, 23 ff. Baruch 3, 10—4, 1. Da nun ihre Hoffnung auf Moses mit ihrem Stolz auf ihre Strenge in der äußeren Gesetzesbeobachtung genau zusammenhing, so deckt sich, da Jesus sie V. 46. auf das höchste und schwerste Gebot, auf das letzte Ziel der Mosaischen Oekonomie hinweiset, um so mehr auf, in welcher sittlichen und geistigen Verworrenheit die Gegner Jesu sich befanden, und wie sehr sie, indem sie sich auf Moses beriefen, des Gesetzes Zorn und Anklage selber gegen sich aufforderten. Man vergleiche V. 39. und 9, 28. 29.

Das περὶ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν gilt im engsten Sinne nur von 5 Mos. 18, 15. Im weiteren Sinne gehören dazu auch die Verheißungen in der Genesis.

Vers 47. steht γράμμ. und ῥημ. allerdings einander gegenüber. Denn so verkehrt war das Geschlecht jener Zeit, daß es lieber schriftgelehrt als gottgelehrt seyn wollte, und den Buchstaben der Schrift höher achtete, als das lebendige Wort des Sohnes Gottes.

Jesus schließt mit einer verneinenden Frage. Warum? Wo er nicht unmittelbar zum Glauben an sich auffordern konnte, weil die Gemüther zu unempfänglich waren, da wollte er wenigstens die Quelle des Unglaubens aufdecken, und durch Aufregung des Bewußtseyns von sittlicher und geistiger Verwirrung Buße und Glauben vorbereiten.

Fünfter Abſchnitt.

6, 1 — 71.

Auch hier dient, wie im vorigen Abſchnitt, die *Erzählung* V. 1—24. der Rede Jeſu von Vers 25. an nur als hiſtoriſche Grundlage.

Johannes erzählt die wunderbare Speiſung und das Wandeln auf dem See ſo kurz und eilig, daß es faſt ſcheint, als habe er ſeinen Leſern die bekannten Geſchichten, worauf ſich das Geſpräch V. 25 ff. bezieht, nur ins Gedächtniß rufen und von Neuem recht anſchaulich machen wollen. Um ſo erwünſchter ſind uns die zum Theil ſehr ausführlichen Parallelen Matth. 14, 13 — 36. Mark. 6, 30 — 56. Luk. 9, 10 — 17 *). Ohne ſie bliebe vieles in der Erzählung des Johannes unverſtändlich. — Aus der theilweiſen Uebereinſtimmung und Abweichung des kürzeren Johannes zu ſchließen, derſelbe habe die drey erſten Evangelien, oder eins von denſelben ergänzen und berichtigen wollen, verbietet das Verhältniß der Erzählung von V. 1 — 24. zu der darauf mitgetheilten Unterredung Jeſu mit den Juden, um deren Willen allein jene hier ſteht; auch fehlt die Ergänzungs- und Berichtigungsform gänzlich.

Das unbeſtimmte μετὰ ταῦτα 6, 1. kann durch Hülfe der benannten Parallelen näher beſtimmt werden.

Jeſus hatte wahrſcheinlich gleich nach ſeiner Rück-

*) Matth 15, 32 — 39. Mark. 8, 1 — 10., offenbar nur eine unvollkommnere Darſtellung derſelben Geſchichte, kann als Parallele vom zweyten Range gelten, und zur Ergänzung des Zuſammenhanges recht gut dienen.

kehr von dem Feſte zu Jeruſalem 5, 1. ſeine Jünger ausgeſendet, um in Galiläa das Evangelium zu verkündigen. Unterdeſſen war Johannes hingerichtet worden. Herodes Antipas der Fürſt von Galiläa hatte auch von Jeſu gehört, war auf ihn aufmerkſam geworden und wünſchte ihn zu ſehen, Luk. 9, 9. Mark. 6, 16. Mit dieſen und ähnlichen Nachrichten ſcheinen die Jünger kurz vor dem hier Erzählten von ihrer Miſſionsreiſe zurückgekehrt, und mit Jeſu vielleicht in Tiberias wieder zuſammengetroffen zu ſeyn. Von Tiberias aus ging Jeſus mit ihnen, wahrſcheinlich um eine Zeitlang wieder allein zu ſeyn, genauern Bericht über den Erfolg ihrer Sendung von ihnen zu hören, und ſie über Manches zu belehren u. ſ. w., (Luk. 9, 18. ff. Mark. 6, 31.) auf das jenſeitige Ufer, in eine einſamere Gegend, nahe bey Bethſaida, (Luk. 9, 10.) welches, wohl zu unterſcheiden von dem Bethſaida auf der weſtlichen Seite des Sees, dem Bethſaida in Galiläa, (ſüdlich von Kapernaum,) Bethſaida Julias genannt wird *). Wie nun der Ruf von Jeſu wunderbarem Wohlthun und Volkserbarmen ſchon weit erſchollen war, und ſich überall, wohin er zog, Hülfsbedürftige aller Art um ihn ſammelten, ſo zog auch jetzt, ſobald ſeine Abreiſe kund geworden war, eine Menge Volks ihm nach, ihn zu hören, Hülfe und Heilung von ihm zu empfangen. Dem hülfsbedürftigen, irgendwie empfänglichen Volke entzog er ſich nie. Aus ſeiner Einſamkeit auf dem Berge hervortretend, nahm er die Schaaren freundlich an, lehrte und heilte, und ſorgte, als ein guter Hirt, ſo für das leibliche, wie für geiſtige Wohl des armen Volkes. (Matth. 14, 14. Mark. 6, 34. Luk. 9, 11.) Hieran knüpft ſich unſere Erzählung V. 1—4. an. — Man hat bey V. 1. gefragt, wozu die doppelte

*) S. Joſeph. Alterth. 18, 3. Die Gründe für die Annahme dieſes zweyten Bethſaida ſ. bey Paulus Comment. Th. 2. S. 308. f.

Bezeichnung des Sees τῆς Γαλιλαίας, τῆς Τιβεριάδος? Die Umstellungen der Worte, die Auslassung von τῆς Γαλιλαίας, die Einschiebsel εἰς τὰ μέρη und καὶ vor τῆς Τιβερ. in den kritischen Auctoritäten zeigen, daß die doppelte Bezeichnung sehr früh auffiel. Da aber die ältesten Zeugen die gewöhnliche Lesart schützen, so ist kein Grund, τῆς Τιβερ. für eine Glosse zu halten; eher ließe sich ein Verdacht gegen τ. Γαλιλ. rechtfertigen. Entweder nun setzte Johannes die doppelte Bezeichnung, weil der See im Auslande Einigen mehr unter diesem, Andern mehr unter jenem Namen bekannt war; oder er machte den Zusatz τ. Τιβερ., um anzudeuten, die Abreise ging von Tiberias aus. Deßhalb aber τ. Τιβερ. mit dem entfernteren ἀπῆλθεν zu construiren und ein ἐκ zu ergänzen, kann ich wegen V. 23. nicht billigen; ἀπέρχομαι mit dem bloßen Genitiv kommt meines Wissens im N. T. nicht vor, sondern entweder mit ἐκ oder ἀπὸ.

Daß Jesus nach V. 5., als er die Augen aufhob und viel Volkes auf sich zukommen sah, ohne weiteres gleich an die Speisung desselben gedacht haben soll, fällt zu sehr auf, als daß man nicht, was die drey ersten Evangelisten erzählen, als willkommene Ergänzung annehmen sollte. Erst, nachdem er zum Volke vom Himmelreiche geredet, die Kranken geheilt hatte, und es darüber Abend geworden war, machte er Anstalt, die Leute zu speisen. Ein neuerer Ausleger aber hält die Bemerkung des Joh. V. 5. für eine Berichtigung der drey andern Evangelisten. Jesus habe, sagt er, gleich beym Herankommen der Menge darauf gesonnen, für sie wo möglich einen erkauften Speisevorrath bereit zu halten; als ein kluger und weiser Mann habe er durch diese Vorsicht zeigen wollen, daß er auch zahlreiche Zusammenkünfte zu sich zu erleichtern suche; späterhin erst habe er wirklich Anstalt zur Speisung gemacht. *) Ich würde, abgesehen davon, daß diese

*) S. Paulus Commentar zum Johannes. S. 310. 311.

Ansicht mit der von jenem Ausleger vorgeschlagenen Erklärung des Wunders zusammenhängt, derselben meinen Beyfall geben, hielten mich nicht das gänzliche Schweigen der Evangelisten von einem solchen Zwecke und die Analogie der Geschichte Jesu, der, so oft das Volk sich zu ihm drängt, immer zunächst nur auf die Speisung des Geistes u. Herzens bedacht war, davon zurück. Die Abweichung des Johannes liegt, scheint es mir, nur in der Abkürzung der Erzählung, welche die Belehrung des Volkes (Luk. 9, 11.) vor der Speisung ausläßt, um desto mehr Raum für die Mittheilung der ungleich wichtigeren Unterredung Jesu mit dem gesättigten Volke am folgenden Tage zu gewinnen. Die versuchende Frage Jesu V. 5., und die verlegene Antwort des Philippus V. 6. stellt man wohl am besten hinter Matth. 14, 16. (Mark. 6, 37, *) Luk. 9, 13.) Warum Jesus gerade den Philippus frage? Bengels Antwort: Fortasse Ph. rem alimentariam curabat inter discipulos, genügt.

Die Bemerkung des Johannes V. 6. erklärt sich in der ersten Hälfte aus den analogen Stellen, 2, 24. 25. 1, 49. in der letzten aus 14, 8. 9. woraus man sieht, Philippus hielt am Aeußeren und war zum Glauben eben nicht schnell.

Ob die 200 Denarien V. 7. 33 1/2 Gulden oder Thaler oder mehr ausgemacht, ist hier gleichviel; genaue Berechnung ist nicht mehr möglich; nur darauf kommt es hier an, dem Philippus zu glauben, daß die Summe nicht hinreichte, um die Volksmenge von den dafür gekauften Broten zu sättigen.

Bey dem βραχὺ τι kommt nicht sowohl der Hebr., als der Griech. Sprachgebrauch in Betracht; daß es in der

*) Nicht zu übersehen ist, daß Markus bey aller Abhängigkeit von Matthäus V. 37. von καὶ λέγουσιν αὐτῷ an dem Lukas sich nähert, und die Notiz mit den 200 Denarien allein mit Johannes gemein hat.

Alexand. Uebersetzung dem מעט entspricht, ist richtig; aber daß die Alexandriner das Hebr. Wort nicht durch μικρὸν übersetzen, hat seinen Grund in dem Sprachgebrauch der κοινὴ, der aber dem rein classischen Gebrauch von βραχὺς ganz analog ist *).

Die andern Evangelisten scheinen anzudeuten, daß die fünf Brote und die zwey Fische Gesellschaftsvorrath gewesen, und daß nichts gekauft sey. Nach Johannes V. 9. bringt ein Knabe fünf Gerstenbrote und zwey Fische **) zum Verkauf; offenbar ist darnach die Erzählung der andern Evangelien zu berichtigen.

Gewiß ist, daß das Diminutivum παιδάριον hier nicht zu urgiren, und auch kein Sclav darunter zu verstehen ist. Ob aber Semlers Paraphrase dieses Verses: scio hic puerum esse, cui panes hordacei quinque et duo pisciculi *supersunt*, istos quidem nobis vendet, — richtig sey, will ich nicht gerade entscheiden. — Die steigende Verlegenheit der Jünger, ist von Joh. sehr gut gezeichnet. Jesus fragte πόθεν, woher in dieser Einöde? Philippus denkt in seiner Antwort nur an das wofür, und bedeutet, daß der Cassenvorrath so gering sey. Andreas bemerkt, daß das Geld nicht einmal alle angebracht werden könne.

Zwischen V. 9. und 10. ist zu ergänzen, was Matth. 14, 18. hat. Das ἀναπεσεῖν V. 10 beschreiben Markus und Lukas näher; über die Zahl des gelagerten Volkes giebt Matthäus genauere Auskunft.

Gegen die Worte τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί

---

*) So sagt Polybius IV. 19. 10. βραχεῖς τινες ἱππεῖς καὶ πεζοί, und das βραχύ τι gebraucht er öfter. Auf gleiche Weise gebraucht es Xenophon. s. Lex. Xenoph.

**) Ueber die ἄρτοι κριθίνοι und die Geschichte ihres Gebrauchs in der alten Welt s. Wetstein zu d. St. Ueber ὀψάριον in der Bedeutung von Fisch, (Matth. 14, 17.) siehe vorzüglich, was Wetstein aus den Lexicographen und aus Eustathius beybringt. Suidas sagt ὀψάριον stehe für ἰχθύδιον. Alle stimmen darin überein, daß dieser Gebrauch des Wortes τοῖς ὕστερον eigen sey.

V. 11. ſprechen A B L., die beyden Syriſchen Ueberſetzungen, die Itala, Origenes u. a. Schon der Ton der Ausführlichkeit, den ſie in die Erzählung bringen, erregt Verdacht.

Ließe ſich über den Johanneiſchen Gebrauch der Partikeln καὶ, δὲ, οὖν eine ſichere Regel ausfindig machen, ſo könnte man über das δὲ V. 10., wofür einige Autoritäten οὖν, andere gar nichts haben, ſo wie über das δὲ V. 11., wofür bedeutende Zeugen οὖν darbieten, leicht entſcheiden. Aber gerade der Gebrauch dieſer Partikeln iſt im N. T. ziemlich willkührlich; noch größer iſt die Willkühr der Abſchreiber. Und wie es nun vergebliche Mühe iſt, die Regel des Schriftſtellers zu ſuchen, ſo iſt es auch ohne dieſe Regel unſicher, bloß nach der äußeren Auctorität der Zeugen in einzelnen Fällen zu entſcheiden.

Statt εὐχαριστήσας haben die andern Evangeliſten εὐλόγησε, Lukas ſogar εὐλόγησε αὐτούς, nämlich die Brote und Fiſche. Johannes hat das Werk in ganz allgemeinem Sinne nur 12, 13. Daß beyde Ausdrücke, von dem bey den Juden üblichen Tiſchgebete בְּרָכָה gebraucht, ſynonym ſeyen, leidet keinen Zweifel, man ſehe Matth. 15, 36. Mark. 8, 6. Matth. 26, 27. nebſt den Parallelen, 1 Kor. 10, 16. 11, 24. (Apoſtelg. 27. 35 iſt die vollſtändige Formel, εὐχαρίστησε τῷ Θεῷ — καὶ κλάσας *). Aber bey aller Synonymität

*) Ueber den Gebrauch beyder Worte im N. T. ſiehe Grotius zu Matth. 26, 27. Calovius macht gegen Grotius auf die Differenz beyder Ausdrücke aufmerkſam, (ſiehe Bibl. illustr. zu derſ. St.) das εὐχαρ. nimmt er richtig, die εὐλογία beſtimmt er mehr nur nach dem kirchl. ſakrament. Sprachgebr. von der Conſecration. Aus Suicer kann man ſehen, daß auch die Griech. VV. beyde Ausdrücke ſynonym gebrauchen, unter der εὐχαριστ. aber vorzüglich die ganze heilige Handlung des Sakraments verſtehen, ſ. Just. apol. 1. cap. 66. — Bey den alten Grammatikern findet man übrigens die Bemer-

kann man doch nicht unbemerkt laſſen, daß das εὐλογεῖν mehr ſich auf die äußere Form der ברכה beziehe, das εὐχαριστεῖν mehr den Inhalt der Gebete ausdrückt. Die Tiſchgebete der Juden vor und nach dem Eſſen fangen mit ברוך an, ſind aber alle Dankgebete *).

Daß das ὅσον ἦθελον das Wunderbare im Sinne des Schriftſtellers erhöhen ſoll, geht aus dem folgenden ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν deutlich hervor. Vers 13 aber iſt nach der gewöhnlichen Erklärung und Conſtruction der Worte die Spitze des Wunderbaren in dieſer Erzählung. Dagegen behauptet ein neuerer Ausleger **), dieſer Vers ſey beſonders dazu geeignet, den natürlichen Hergang der Sache entdecken zu helfen, man dürfe nur die Worte καὶ ἐγέμισαν bis κριθίνων in Parentheſe einſchließen, καὶ für γάρ, den Aoriſt ἐγέμισαν für das Plusquamperfectum nehmen, und das Ganze etwa ſo überſetzen: Sie ſammelten, (denn gefüllt hatten ſie 12 Körbe von Brotſtücken von den Gerſtenbroten,) was für die, welche nun gegeſſen hatten, ein Ueberfluß geweſen war ***). Dieſe Er-

---

kung, daß keiner der δοκιμοὶ das Wort εὐχαριστ. gebraucht habe, ſondern immer χάριν εἰδέναι. Doch hat es ſchon Demoſthenes in dieſem Sinne pro Corona und Polybius XVIII., 26. 4.

*) S. Buxtorf. synag. Jud. Cap. 12.

**) Paulus in ſ. Comment. S. 312 ff.

***) Um dieſe Auslegung ganz zu verſtehen, muß man wiſſen, daß ſie auf der Vorausſetzung beruhet, die Volksmenge ſey nicht ſowohl von dem was ihr Jeſus dargereicht, als vielmehr von dem geſättigt worden, was Viele im Volke, vorher nur auf ihre eigene Sättigung von ihrem mitgebrachten Vorrath bedacht, jetzt durch das Beyſpiel des gaſtfreyen Jeſus beſchämt und gerührt aus ihren Reiſekörben zum allgemeinen Gebrauch hergegeben hätten; die Eſſenden hätten theils aus Discretion, theils vor lauter Freude über den gaſtfreundlichen und für alles ſorgſamen Propheten ſchon ſatt, die 12 Körbe Jeſu ſehr geſchont; ſo erkläre ſich, wie die Apoſtel noch Uebriggebliebenes hätten ſammeln können: wie viel dieß aber geweſen, ſage weder Joh., noch die drey

klärung aber und Construction läßt ſich auf keine Weiſe rechtfertigen. Denn obwohl, wie man ſagt, Johannes gern Parentheſen macht, und dabey nachläſſig ſchreibt, ſo beſteht doch ſeine Nachläſſigkeit gerade in jener Einfachheit, der die Verſchlungenheit und Künſtlichkeit der Perioden faſt unmöglich iſt; ſeine Parentheſen aber, ſo viel er deren wirklich macht, ſind durchaus alle klar und leicht erkennbar, entweder durch die Conſtruction, oder durch den Gedankenzuſammenhang. Man ſehe 1, 14. 2, 9. 4, 2. 9. 6, 22—24. 7, 22. 19, 33. 11, 51. 52. u. a. Im ganzen Evang. findet ſich keine einzige Partheſe, die der hier verſuchten auch nur von fern ähnlich wäre. Dazu kommt, daß weder der hiſtoriſche Zuſammenhang, noch die grammatiſche Form des Verſes irgend ein Merkmal oder einen Anlaß zur Parentheſe enthält. Es iſt wahr, Johannes fängt ſeine Parentheſen nicht ſelten mit καὶ an, und καὶ heißt nach dem Hebräiſchen Sprachelement zuweilen denn; es iſt ferner wahr, die Aoriſten ſcheinen bey den Claſſikern wie bey den neuteſtam. Schriftſtellern zuweilen für Plusquamperfecte gehalten werden zu können: aber ſo lange kein zwingender, im Contert klar vorliegender Grund da iſt, das καὶ für γὰρ, und den Aoriſt für das Plusquamperfectum zu nehmen, darf es nicht geſchehen. Daß man von zwey einander ſo zuſammengefügten Aoriſten, wie hier, den zweyten für das Plusquamperfectum nehmen könne, iſt ohne Beyſpiel und ohne Analogie ſowohl in der neuteſt. als in der claſſiſchen Gräcität.

Jene Auslegung des 13. Verſes weicht auch noch darin von der gewöhnlichen ab, daß ſie das ἐ ἐπε-

---

erſten Evangeliſten, denn auch ſie ſprächen, ebenfalls nachträglich, nur von dem Hintragen (ἀρεῖν) der zwölf Körbe mit Brotſtücken, von dem Aufſammeln des Ueberreſtes ſprächen ſie gar nicht.

ρίσσευσε τοῖς βεβρωκόσιν übersetzt, was für die, welche nun gegessen hatten, ein Ueberfluß gewesen war, da es doch nur heißen kann, welche (κλάσματα περισσεύσαντα V. 12.) übrigblieben denen, welche gespeist hatten. Denn das ἐπερίσσευσε als Plusquamperfectum zu nehmen, ist eben so wenig thunlich, als das ἐχέμισαν. Das περισσεύειν aber, was derselbe Ausleger V. 12. in der Bedeutung von Uebrigbleiben nimmt, hier aber inconsequent genug durch Ueberfluß übersetzt, kann hier dem Zusammenhang gemäß nur genommen werden, wie es 1 Sam. 2, 36. Tob. 4, 8. 1 Makk. 9, 22., dem Hebr. יתר entsprechend, steht. *)

Daß V. 14. unter dem ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμ. εἰς τὸν κόσμον der Messias zu verstehen sey, zeigt der folgende Vers. Denn nur den Propheten vorzugsweise den Messias, konnten sie zum Könige machen wollen. Deut. 18, 8. ist schon längst als der Grund der Bezeichnungsweise des Messias als eines Propheten erkannt worden. Ueber ὁ ἐρχόμ. εἰς τ. κ. (ohne welchen Zusatz ὁ προφήτης wohl schwerlich als eine unzweydeutige Bezeichnung des Messias gelten könnte), wofür auch sonst wohl bloß ὁ ἐρχόμ. steht, bemerke ich nur, daß es der feyerliche Ausdruck für die Erscheinung des Messias überhaupt ist und der vorchristlichen Messiasidee angehört, nach der eben die Erscheinung des

*) Die Classiker gebrauchen das περισσεύειν in diesem Sinne nicht; das Uebrigbleiben drücken sie immer durch καταλείπειν aus. Die Alexandriner übersetzen auch das יתר in dieser Bedeutung nicht selten durch καταλείπ. s. 2 KK 4, 43. 44. Der Gebrauch des Gr. περίττωμα, die Doppelsinnigkeit des Hebr. יתר Ueberflußseyn und Uebrigseyn, sodann die natürliche Verwandtschaft beyder Begriffe scheint mir der Grund des neutest. Gebrauchs von περισσεύειν zu seyn, welches, wie hier, im N. T. nur noch vorkommt Matth. 14, 20. 15, 37. Luk. 9, 17; Mark. 8, 8. hat περίσσευμα.

Messias der Mittelpunkt und die wesentliche Ausfüllung der Zukunft ist. — Jesus kannte den irdischen Sinn des Volks; der Jüd. Messiasglaube hatte wenigstens nie einen andern Zweck, als politische Befreyung. Jesus entweicht diesem irdischen Sinne; mit großer Weisheit thut er nicht mehr; das glimmende Tocht will er nicht auslöschen; sein Entweichen sollte dem Glaubenskeim der Menge die irdische Nahrung, den irdischen Stoff entziehen, ohne ihn zu vernichten. Das βασιλεὺς nehme ich hier im engeren Sinne; zum Messias konnten sie ihn nicht machen, wohl aber zum Könige ausrufen, wenn sie ihn für den Messias hielten. Durch dergleichen Aeußerungen der Volksgunst wurden die Feinde Jesu je länger je mehr gereizt. Alles aber, was den Haß des Jüdischen κόσμος gegen Jesus mehrte, und die letzte große Katastrophe herbeyführen half, verzeichnet Johannes von Cap. 5 an mit großer Sorgfalt.

Das allgemein als echt anerkannte πάλιν bezieht sich auf Vers 3. Das αὐτὸς μόνος ist gesetzt, weil es V. 3. heißt, ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Erst durch die Bemerkung V. 14. und 15. wird der Zusammenhang beyder Erzählungen, die bey Matth. und Mark. nur lose verknüpft sind, klar.

Bey ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο V. 16. verglichen mit Matth. 14, 15. muß man bemerken, daß, während Johannes dem gewöhnlichen Gr. Sprachgebrauche folgt, Matth., Mark. und Lukas sich der Hebräischen, vorzüglich der Pharisäischen Tagesbezeichnung *) bedienen, nach welcher es zwey Abende gab, einen ersten (unsern Nachmittag von 3—6 Uhr), und einen zweyten, von 6—9, auf welchen die σκοτία folgte.

*) S. De Wette Archäologie. S. 214. not. d.

Aus Matth. und Mark. sieht man, Jesus hatte den Jüngern abzureisen befohlen, um desto leichter der Menge zu entkommen.

Vers 17. das ἤρχοντο mit Lampe und Paulus von der wirklichen Ankunft zu verstehen, und anzunehmen, Johannes hole V. 18. ff. nach, was auf der Ueberfahrt geschehen sey, hat manches gegen sich. Es würde in diesem Falle gewiß ἦλθον stehen, wie V. 24.; auch das Folgende nicht in Plusquamperfecten erzählt, und nicht durch καὶ verknüpft worden seyn. Am richtigsten ist es, gestützt auf den classischen Sprachgebrauch *), ἤρχοντο zu übersetzen: sie gingen, tendebant. Eben so steht es Mark. 2, 13. 1, 45.

Bey Markus 6, 45. heißt es, Jesus habe den Jüngern geboten, προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν. Wie fern dieß mit dem Johanneischen ἤρχοντο — εἰς Καπερναούμ übereinstimmt oder nicht, ist bey dem Mangel sicherer topographischer Notizen über die im N. T. vorkommenden Bethsaida nicht mehr auszumitteln. Das εἰς τὸ πέραν bey Markus scheint mir aber der Vermuthung einiger Neueren, daß Markus hier das nordöstliche Bethsaida gemeint habe, sehr ungünstig; vielmehr deutet es wohl auf ein westliches hin **).

In dem Streit der Ausleger, ob hier ein Wunder erzählt sey, oder nicht, kommt es einzig und allein

*) Wie sehr das ἔρχεσθαι bey den Classikern ursprünglich die Bedeutung von Gehen, Kommen hat, und nicht Ankommen heißt, sieht man vorzüglich aus den Herodoteischen Formeln ἐρχόμαι ἐρέων, λέξων.

**) Auf Reinhards orbis terrarum antiquus, der Karte von Palästina, bemerkt man ein zwiefaches westliches Bethsaida, das eine nördlich von Kapernaum, das andere südlich. Die Auctorität für jenes nördliche ist mir unbekannt. Hat es wirklich auch ein nordwestliches gegeben, so kann Markus kein anderes gemeint haben

auf die richtige Deutung des περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης V. 19. an.

Volten *) meinte, περιπατ. ἐπὶ τ. θ. entſpreche dem Hebr. הלך על פני המים, und heiße hier nur ſchwimmen. Er berief ſich dabey auf 1 Moſ. 7, 18., gab zu, daß die Redensart hier vom Schiffe (der Arche) gebraucht ſey, zog aber daraus den Schluß, daß dieſelbe von Menſchen gebraucht ſchwimmen heiße. Offenbar ein höchſt übereilter Schluß! Oder da wir im Deutſchen von Schiffen ebenfalls ſagen, ſie gehen auf dem Waſſer, ſollen wir etwa auch von den Menſchen ſagen können, ſie gehen auf dem Waſſer, ſtatt ſie ſchwimmen. Was dieſer Erklärung beſonders oblag, zu beweiſen, daß obgleich die Hebräer ein Wort für das Schwimmen der Menſchen und Thiere haben, שחה, doch auch im rein proſaiſchen Styl jene Redensart dafür gebraucht werde, hat ſie nicht bewieſen und kann es auch nicht.

In Betracht dieſer Schwierigkeit haben daher Andere mit größerem Glück, die Zweydeutigkeit des Griech. ἐπὶ τ. θ. in Anſpruch nehmend, aus dem Wandeln Jeſu auf dem See, ein Wandeln deſſelben am See, d. h. am Ufer deſſelben gemacht. Daß ἐπὶ τῆς θαλ. am Meere heißen könne, leidet keinen Zweifel. Denn nicht nur ſpricht dafür die Analogie von ἐπὶ τῆς ὁδοῦ Matth. 21, 19. ἐπὶ τῆς γῆς Joh. 6, 21. ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου 2 Könige 2, 7., ſondern ganz deutlich kommt ἐπὶ τῆς θαλ. Joh. 21, 1. vergl. 4. in einem Zuſammenhange vor, wo die Bedeutung am Meere durchaus nicht zweifelhaft ſeyn kann. Aus den Claſſikern nehme man dazu Polybius 1, 44. 4., wo es heißt ἐπὶ τῆς θαλάττης ἔστησαν, ſie ſtanden am Meere,

*) In ſeinem Bericht des Matth. Cap. 14, 25.

vergl. 18, 27. 8 οἱ ἐφ' Ἑλλησπόντου πόλεις. Ob aber deshalb περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλ. in unſerer Stelle vom Wandeln am Ufer des Sees verſtanden werden könne und dürfe, iſt eine andere Frage. Der ſtreng philologiſche Beweis fordert, daß die Freunde jener Auslegung Stellen entweder aus claſſiſchen oder alt und neuteſtam. Schriften oder beſſer aus beyden zugleich anweiſen, in welchen die ganze Redensart in einem völlig unzweydeutigen Zuſammenhange nur vom Gehen am Ufer des Meeres verſtanden werden kann. Bis dieſe Nachweiſung wird gegeben worden ſeyn, ſcheint mir wenigſtens die in der alten Griech. und Lateiniſchen Kirche gewöhnliche, ſelbſt von den beſten Kennern des Griechiſchen Sprachgebrauchs nie angezweifelte Auslegung unſerer Stelle den Vorzug zu verdienen. Daß ἐπὶ τῆς θαλ. auch auf dem Meere heißen könne, wird, da ἐπὶ mit dem Genitiv urſprünglich und gewöhnlich auf heißt, Niemand in Zweifel ziehen. Sodann aber iſt das περιπατ. ἐπὶ τῆς θαλ. gerade in dieſem Sinne nicht ohne Beyſpiel. Der über dieſes Wunder in ſeiner vera historia lib. 2, 4. (vergl. Cap. 2.) ſpottende Lucian ſagt von den auf dem Meere umherlaufenden Korkfüßlern, καθορῶμεν ἀνθρώπους πολλοὺς ἐπὶ τοῦ πελάγους διαθέοντας *). Wenn hier nicht wirklich von einem Wandeln auf dem Meere die Rede wäre, woher denn V. 19. das ἐγγὺς τοῦ πλοίου γενομένου, was, im Falle Jeſus blos am Ufer des Sees gewandelt hätte, ganz ohne Sinn wäre; woher das ἐφοβήθησαν der an Uferercheinungen der Art gewöhnten Jünger; woher endlich das ἤθελον λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, was, im Falle Jeſus nicht wirklich auf dem Meere war, völlig zwecklos geweſen wäre, man

*) Dazu nehme man Apollon. Rhod. 1. 182. —

mag das ἤθελον nehmen, wie man will? Übrigens ist hier nicht zu übersehen, daß, wenn auch bey Matthäus und Markus die Annahme eines philologischen Wunders Entschuldigung und einigen Schein fände, in der Erzählung des Augenzeugen Johannes völlig unstatthaft ist.

V. 21. scheint, wenn man das ἤθελον λαβεῖν streng nimmt, der Erzählung des Matth. und Markus, daß Jesus wirklich in das Schiff gestiegen sey, zu widersprechen. Chrysostomus, der es streng nahm, glaubte deshalb, es sey hier von einem andern σημεῖον die Rede, als bey Matthäus und Markus *). Da aber die Einerleyheit der Geschichte außer allem Zweifel ist, so fragt sich, kann der Widerspruch gelöst werden, und wie? Mit J. D. Michaelis statt ἤθελον, ἦλθον zu lesen aus bloßer Vermuthung, heißt den Knoten zerhauen, nicht lösen.

Seit Beza ist es gewöhnlich, das ἤθελον hier adverbialiter zu nehmen, und den Inf. λαβεῖν in das bestimmte Tempus zu verwandeln; so löst sich der Widerspruch allerdings. Anfangs nämlich so lange die Jünger sich fürchteten, wollten sie den Herrn nicht aufnehmen. Nun aber derselbe ihnen zuruft: Fürchtet Euch nicht! nehmen sie den Nahegekommenen, der in das Schiff steigen zu wollen schien, gern und freudig auf. Beza, der diese Auslegung so viel ich weiß zuerst versuchte **), berief sich zu ihrer Begründung

*) Hom. 43. ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο δοκεῖ τὸ σημεῖον ἕτερον εἶναι τοῦ παρὰ τῷ Ματθαίῳ καὶ Μάρκῳ, καὶ ὅτι ἕτερον πολλαχόθεν δῆλον· dieses πολλαχόθεν wird aber nicht näher bestimmt. Am Schluß der Auslegung heißt es: οὐκ ἀνέβη δὲ εἰς τὸ πλοῖον, ἵνα τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσηται.

**) Grotius meint schon in der Syr. Uebersetzung sey diese Erklärung angedeutet. Aber das entsprechende Syr.

bloß auf eigene häufige Observation des Gr. Sprachgebrauchs, ohne jene anzugeben und dieſen genauer zu beſtimmen *). Erſt in der neueren Zeit hat man ſich darauf eingelaſſen, den Griech. Sprachgebrauch, auf welchen, und nicht auf den Hebr., hier alles ankommt, genauer zu erörtern. Die Berufung auf das θέλων ἀμείψαι bey Aeſchylus Coeph. V. 791 und ähnliche Conſtructionen des Particips θέλων rechtfertigt die Bezaiſche Auslegung nicht. Wohl aber kann, was Markland zum Lyſias (Ed. Reiske p. 616) Heindorf zu Platons Theätet Cap. 4. (p. 287), vorzüglich aber Sturz in ſeinem Xenophont. Lexicon unter dem Worte ἐθέλειν, bemerken, hinlänglich begründen, was Buttmann in ſeiner Gr. Grammatik (zehnte Ausgabe S. 445.) ſagt, ἐθέλειν müſſe bey ſeinem Infinitiv ſehr oft als Adverbium bey dem Verbo finito gefaßt werden. Am ſchlagendſten ſcheinen mir folgende Xenophontiſche Stellen: Cyropädie 1, 1. 3. Κύρῳ ἐσμὲν ἐθελήσαντας πείθεσθαι τοὺς μέν —, ebend. ἤθελον ἀκούειν, ferner 1, 5. 19. κινδυνεύειν σὺν ἐμοὶ ἐθελήσατε, vergl. Anabaſis 2, 6. 6 und 11. und Hiero 7, 9. — Was nun den neuteſt. insbeſondere den Johanneiſchen Sprachgebrauch betrifft, ſo bietet außer Johannes kein neuteſt. Schriftſteller irgend ein Beyſpiel dar, wo man mit Sicherheit das ἐθέλειν nehmen könnte, wie in

---

Wort (Chald. צבא) ſagt zunächſt nicht mehr und nicht weniger, als das ἤθελον.

*) Seine Ueberſetzung volente igitur animo receperunt eum gegen des Erasmus und der Vulgata wörtliche Ueberſetzung vertheidigend, bemerkt er, die Parallelen in Matth. und Mark. zwängen ſo zu überſetzen, wie er gethan. Itaque verbum ἤθελον opponitur ei, quod ante dixerat, eos videlicet fuisse perterritos: ex quo intelligitur, ipsos initio fuisse eum aversatos, nunc vero agnita ejus voce et mutatis animis eum, quem fugiebant, cupide accepisse in navem.

jenen Xenoph. Stellen; und Johannes hat, obgleich er das Wort in mancherley Verbindungen einige zwanzig Male gebraucht, doch außer der vorliegenden Stelle keine einzige, in der ſicher wäre, den bezeichneten Sprachgebrauch anzuwenden. Markland beruft ſich in ſeiner Anmerkung zum Lyſias außer 6, 21. auf 8, 44. 7, 17.: aber weder 8, 44. noch 7, 17. wird ſich die feinere und genauere Auslegung erlauben, das ἐθέλ. ſo unterzuſtecken. Dieſe Obſervation kann und ſoll die Auslegung Baza's, der ich ſelber gern das Wort reden möchte, keineswegs verwerflich machen wohl aber ihre Zuverſichtlichkeit in etwas beſchränken. Außerdem aber wird dem Vorſichtigen erlaubt ſeyn, die Vertheidiger jener Auslegung zu fragen: ob ſie wohl, wenn nicht Matth. und Mark. mit Joh. im Widerſpruch wären, darauf gekommen ſeyn würden, das ἤθελον hier ſo zu nehmen? ob nicht der Zuſammenhang des Joh., für ſich betrachtet, vielmehr der Semleriſchen Paraphraſe das Wort rede: itaque laeti eum in navem recipere optabant: statim vero (dum id agerent) ripo proxima fuit navis, atque sic navem in terram subduxerunt? und ob, da nach Semlers Auslegung der Widerſpruch allerdings ſtehen bleibt, derſelbe, ſtatt gelöſt, nicht vielmehr genügend ſo erklärt werden könne, wie Semler thut, indem er von den Erzählungen des Matth. und Mark. ſagt: ego putarim olim quosdam narrationem ipsos interpretando auxisse?

Die Parallele bey Matth. und Mark. zieht ſich, wiewohl unvollkommener, fort bis V. 25. Der Augenzeuge Johannes ſagt V. 24., ſie kamen nach Kapernaum; ganz unbeſtimmt heißt es bey Markus nur ἦλθον εἰς γῆν Γεννησαρέτ. Von der bey Johannes folgenden Unterredung ſcheinen beyde nichts zu wiſſen. Da die Worte Mark. 52. ſich aus dem allernächſten Context

nicht erklären lassen, so könnte man, wenn sich nicht das leichtere Verständniß aus Mark. 8, 11—21. darböte, — versucht werden, bey Markus eine ihm selber unverständliche Beziehung auf Johannes 6, 26. 27. anzunehmen.

Was die Construktion V. 22—24. betrifft, so ist die zuerst von Beza vorgeschlagene, von Grotius gebilligte, in den Ausgaben von Knapp und Griesbach anerkannte allen andern *) bey weitem vorzuziehen.

Daß das πέραν τ. θαλ. V. 25. von Kapernaum zu verstehen sey, lehrt der ganze Zusammenhang. Hier in seiner ἰδία πόλις war Jesus am leichtesten zu finden. Aus V. 59. sieht man, daß die Leute ihn in der Synagoge, oder auf dem Wege dahin suchten und fanden.

Warum sie ihn suchten? Die Antwort giebt V. 26. vergl. mit V. 14. 15. Bewußt war ihnen nur die Verwunderung über die Zeichen, die sie gesehen, und die Absicht, die sie schon unmittelbar nach der wunderbaren Speisung gehabt hatten. Sie wollen, scheint es, das eine, wie das andere dem Herrn zu verstehen geben, halten es aber für unschicklich, sogleich damit hervorzutreten, um so mehr, da sich Jesus V. 15. ihrem Andrängen so schnell entzogen hatte. Halb aus gewöhnlicher Neugier, halb um einen schicklichen Anfang der Unterredung zu machen, fragen sie: πότε ὧδε γέγονας; das wann schließt hier die Frage nach dem wie in sich. Das Unerklärliche war ihnen, daß sie Jesum nicht hatten übersetzen sehen, und seine Ankunft für den Landweg zu früh war.

Man hat gemeint, Johannes lasse die Antwort auf diese Frage aus. Aber gewiß richtiger ist, V. 26. für die nächste Antwort auf diese Frage zu halten.

*) Diese anderen siehe bey Lampe.

Mit weiser Oekonomie der Zeit und des Zweckes faßt er die Fragenden gleich bey der Absicht ihres Suchens, und indem er mit seiner Menschenkenntniß den blos sinnlichen Trieb und Zweck ihrer Verwunderung und ihres Kommens zu ihrer Beschämung ihnen vorhält, zwingt er die, so auf die kürzeste Weise wenigstens zu dem Anfang einer geistigeren Unterredung mit ihm vorbereiteten Gemüther, seiner Belehrung über das Wesen seiner Person und die wahre Gemeinschaft mit ihm Raum zu geben *).

Da Vers 26. offenbar nur von der Hauptursache des Suchens die Rede ist, so darf das οὐχ' ὅτι nicht comparativisch genommen werden. Einige haben das μὴ V. 27. durch μὴ μόνον mildern wollen: aber wer sieht nicht, daß Zweck und Charakter der ganzen Rede gerade auf das Ausschließende und Ungetheilte gehen? — Jesus will sagen: Nicht irdische und vergängliche Nahrung suchet bey mir. Ihr suchet mich; aber das rechte Suchen und Kommen zu mir begehrt eine höhere Speise, die unvergängliche Nahrung des ewigen Lebens, wie sie allein der Menschensohn geben will und kann. So lange Ihr bey mir nicht nach dieser Speise suchet, ist Euer Suchen und Kommen nicht rechter Art, und Ihr versteht Eueren wahren Vortheil schlecht!

Daß Jesus gleich von Anfang an in dieser besonderen Beziehung auf sich gesprochen, zeigt nicht nur die Hindeutung des ἐργαζ. auf das ζητεῖτέ με V. 26., sondern auch der Schluß von V. 27. und der Zusammenhang der folgenden Rede, die vorzugsweise von der wahrhaft geistigen, und eben darum innigsten und dauerndsten Gemeinschaft mit seiner Person im lebendigmachenden und ewiges Leben ertheilenden Glauben an ihn handelt.

*) So faßte den Zusammenhang auch Chrysostomus hom. 44. im Anfang.

Der lebensvolle Ton der ganzen Unterredung verliert, ſobald man das ἐργάζ. u. ſ. w. zu allgemein nimmt, wie es meiſtens geſchieht, wodurch man denn auch gezwungen wird, das μὴ auf alle Weiſe zu mildern. *).

Das ἐργάζεσθε hat hier die Bedeutung von Erwerben, ſchaffen, oder ſich verſchaffen. Die Vergleichungen des Hebr. Sprachgebrauchs, wie des rein Griechiſchen beſtätigen dieſe Erklärung **).

Τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον deutet im Gegenſatz gegen die βρῶσις ἀπολλυμένη nur das Ewigdauernde der Nahrung an, ſo daß in ihrem Genuß, wie es V. 35. heißt, weder Hunger noch Durſt jemals wieder entſteht. (vergl. 4, 13. 14.) Es ſoll alſo das εἰς ζωὴν αἰώνιον unmittelbar nur das μένειν verſtärken, nicht den Zweck und die Mittheilungskraft der βρῶσις andeuten, ſondern nur ihre Natur. Das γὰρ bezieht Bengel auf μένουσαν; da aber τοῦτον nur auf υἱὸς τ. ἀνθ. bezogen werden kann, ſo iſt klar, daß der emphatiſche Schlußſatz das unmittelbar vorhergehende ἣν ὁ υἱος τ. ἀνθρ. ὑμῖν δώσει begründen ſoll. Dieſem, dem Menſchenſohne, hat der Vater, Gott ſelbſt, das Siegel aufgedrückt ***), hat ihn durch σημεῖα als den beſtätiget, der im Stande iſt, Euch jene unvergängliche Speiſe zu geben.

Es waren offenbar die Gebildeteren im ὄχλος, die

---

*) Sehr richtig ſagt Semler: deest quasi δι ἐμοῦ, meo ministerio aliam in rem vos uti decet.

**) Den Hebr. Sprachgebrauch betreffend, ſo ſcheint mir hier, vorzüglich wegen V. 28. ἵνα ἐργ. τ. ἔργα τ. θ., nur עָשָׂה in Betracht zu kommen. Dieſes ſteht nun Prov. 21, 6. gerade in der Bedeutung von erwerben; die Sept. hat ὁ ἐνεργῶν, Theodotion aber ὁ ἐργαζόμενος θησαυρούς. Den Griechiſchen Sprachgebrauch des Wortes in dieſer Verbindung lernt man am beſten aus Palaephatus 21, 2. kennen. ſ. Lampe zur d. St.

***) Ueber σφραγίζειν ſiehe Lampe's lehrreiche Bemerk. zu d. St. S. 193 f.

da fragten: Was sollen wir thun, um die Gotteswerke zu vollbringen, die du meinst? Der Haufe war wohl nicht im Stande, die bildliche Rede Jesu in so weit zu verstehen. Man sieht, die Fragenden halten sich vorzüglich an das ἐργάζεσθε und an die ζωὴ αἰώνιος, und bestimmen darnach die Bedeutung der βρῶσις. Unter den ἔργοις τ. Θ. im Munde der Juden kann, dem Hebr. Sprachgebrauch gemäß, nichts anderes verstanden werden, als die Werke, welche Gott gefällig, seinen Gebaten gemäß sind, (Jerem. 48, 10. vergl. d. f. V. 29.) hier nämlich das ἐργάζεσθαι τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν κτλ. V. 27.

Die Antwort Jesu V. 29. giebt nun dasjenige Gotteswerk an, worin alle anderen begriffen sind, den Glauben an ihn, als den Messias. Diejenigen, welche V. 30. ein sichtbares Zeichen fordern, um der Forderung Jesu genügen zu können, sind gewiß dieselben, welche V. 28. fragten; aber, wie schon Grotius richtig bemerkte, nicht dieselben, welche das Wunder der Speisung Tags zuvor gesehen hatten. Die hier Redenden scheinen aber von jenem Wunder gehört zu haben; denn anspielend darauf fordern sie zwar ein größeres, aber ähnliches Wunder. Im Fall die Fordernden dieselben gewesen wären, die Jesus Tags zuvor gespeißt hatte, und an die er sich allerdings (V. 26. und 27.) zunächst wendet, würde die Antwort Jesu V. 32. gewiß anders lauten. Auch das scharfe σὺ V. 30. paßt nicht gut für die Leute V. 14. Die halb verachtende Frage τί ἐργάζῃ; in Verbindung mit V. 31. scheint anzudeuten, daß die Fragenden im Voraus eingenommene Gegner Jesu waren, welche seine Kraft und Macht zu einem Wunder, wie Moses einst gethan, sehr bezweifelten.

Vers 31. zu verstehen, hilft sehr was Lightfoot, Wetstein und Schöttgen aus der Rabbinischen Litteratur hier beybringen. Den Juden war Moses so sehr ein Typus

des Meſſias, daß ſie ſagten: Qualis fuit redemtor primus (Moses), talis erit redemtor ultimus, (Messias), und: Redemtor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemtor posterior descendere faciet Manna, sicut scriptum est Pſ 72, 16. *). Dazu nehme man, daß die Juden auf kein Wunder im A. T. mehr Gewicht legten, als auf das Manna; daß ſie daſſelbe mit beſonderer Ehrfurcht Himmelsbrot nannten Pſ. 78, 24. 105, 40. **), und zum ewigen Andenken an dieſe außerordentliche Gnadenerweiſung Jehova's eine Urne damit im Heiligthum bewahrten. Indem alſo die Juden hier den feyerlichen Ausdruck ἄρτος τ. οὐρ. wählen, wollen ſie offenbar den Gegenſatz gegen das gemeine irdiſche Brot, das Jeſus Tags zuvor dem Volke gegeben, rechtſchneidend hervorheben.

Wenn nun Jeſus V. 32. 33. ſo darauf antwortet: „was Moſes Euren Vätern gab, war nicht das wahre Himmelsbrot, das wahre Brot vom Himmel, das Brot Gottes, giebt und kann kein anderer Euch geben, als mein Vater:“ — was kann er anderes damit wollen, als die Fordernden von dem ſinnlichen Wunder abziehen, und auf das größte aller Wunder, das jetzt vor ihren Augen geſchah, hinweiſen, auf die Mittheilung des wahren Himmelsbrotes in ihm ſelber?

Unter den mannigfaltigen Gegenſätzen des 32ſten Verſes, iſt der, den das ἀληθινὸν bezeichnet, der weſentlichſte. Das Moſaiſche Manna, meint Jeſus, könne nur uneigentlich und bildlich Himmelsbrot genannt werden, denn es ſey ja nur eine irdiſche und vergängliche Speiſe geweſen, und der Himmel, von dem es hernieder gefallen, ſey nur der ſichtbare, nicht der Himmel, worin

*) Midras Coheleth fol. 86, 4 nach Lightfoot.

**) Joſephus nennt das Manna δεῖον καὶ παράδοξον βρῶμα, Philo θαυματουργούμενον καὶ ὑπεράστιον ἔργον. Ebenſera ſagt, unter allen durch Moſes geſchehenen Wundern ſey das Wunder des Manna's das größte. S. Lampe zu d. St.

das Weſen Gottes throne; ſolches Himmelsbrot habe ihnen Moſes wohl zu geben vermocht, das Brot vom Himmel aber im wahren Sinne (ἀληθινὸς), das Brot Gottes, könne allein ſein Vater geben und gebe es ihnen wirklich. Dieſes Himmelsbrot nun näher bezeichnend und den Grund angebend, warum der Vater allein es zu geben vermöge, fügt er hinzu V. 33.: ὁ γὰρ ἄρτος τ. θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρανοῦ u. ſ. w. Der ἄρτος τ. θ. iſt nichts anderes, als der deutlichere und kürzere Ausdruck für den ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. τ. ἀληθ. Der Satz enthält verhüllt daſſelbe, was Jeſus V. 35. beſtimmter und demonſtrativer ſagt: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. — Wenn aber neuere Exegeten ſagen, ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ ſtehe hier für ὁ καταβάς ἐκ τ. οὐρ. V. 41. vergl. V. 38 und 51. ſo iſt dieß ein Mißverſtand der Form des Satzes. Daß Johannes das Particip des Präſens zumal außer dem Erzählungsſtyl aoriſtiſch oder als Imperfect gebrauche, iſt unerweislich, und folgt aus dem Gebrauch des ὁ ὤν für ὃς ἦν 1., 18. 3., 13. 9., 25. auf keine Weiſe. In dem vorliegenden Falle darf das ὁ καταβαίνων um ſo weniger in ὁ καταβάς verwandelt werden, da der Satz V. 33. keine einzige Form der vergangenen Zeit enthält. Der wechſelnde Gebrauch des ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ V. 33. 50. und des ὁ καταβάς ἐκ τ. οὐρ. V. 41. 51. (vergl. V. 38. 42. καταβέβηκα ἐκ τ. οὐρ.) erlaubt nicht, hier an eine Enallage der Tempora zu denken. Der Grund aber, warum Joh. dort das Particip des Präſens, hier des Aoriſts gebraucht, iſt folgender: V. 33. und 50. enthalten nur die allgemeine Beſchreibung des wahren Himmelsbrotes, was es ſey im Gegenſatz gegen das irdiſche Manna, ſo daß das ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ beyde Male nur adjectiviſch iſt. Mag es nun auch auf das Factum, daß Jeſus als das wahre Gottesbrot vom Himmel hernieder geſtiegen iſt, hindeuten und anſpielen, in beyden Stellen wird

das Herniedersteigen vom Himmel nicht als ein Factum, sondern als ein dem wahren Lebensbrote inhärirendes Merkmal betrachtet. Wie Joh., um dieß zu bezeichnen, richtig das Präsens gebraucht, so verfehlt er auch nie, da, wo Jesus sich selbst das Himmelbrot nennt, das factisch vom Himmel herniedergestiegene, V. 41. 51. (vergl. 38. 42.) das Participium des Aorist, ὁ καταβάς ἐκ τ. οὐρ. zu gebrauchen. — Der Sinn von V. 33. ist demnach dieser: Das wahre Himmelsbrot oder Gottesbrot, muß ein vom wahren Himmel herniedersteigendes seyn, es muß der ganzen Welt das Leben, das keinen Tod leidet, geben können; jenes Manna in der Wüste aber ist nicht von jenem wahren Himmel herniedergestiegen, es hat auch Euren Vätern bloß den leiblichen Hunger gestillt, und nicht auf immer; das ewige Leben vermochte es ihnen nicht zu geben; sie aßen und starben. Vergl. V. 49. 58.

Vers 34 nehmen einige ältere und neuere Ausleger, unter jenen Chrysostomus, Cyrill, Augustin, unter diesen Calvin, ironisch, als wollten die Juden sagen: Solch Brot gibt es nicht und kannst Du nicht geben, sonst möchten wir wohl dergl. u. s. w. Aber diese Ironie setzt zu viel Einsicht in den wahren Sinn der Worte Jesu voraus, als daß man sie den Juden, die nachher so unverständig sprechen, zutrauen dürfte. Auch will sich die Antwort Jesu V. 35. nicht dazu schicken. Diese setzt vielmehr voraus, daß die Juden (dieselben, die V. 31. sprechen) in der Meinung *),

*) Tanchuma in Jalkut Sim. fol. 73. 4. Quinam vero Manna jam praeparata est? Justis in seculo futuro. Quicumque credit, dignus est, qui illud comedat. Nach Buxtorf. histor. Mannae Cap. 2. p. 352. heißt es im Buche Sohar.: Quinam sunt illi, qui eo tempore illa Manna coelesti nutriti fuerunt? Respondetur.: Hi sunt sapientes, qui die noctuque student in lege. Alter excipiens dixit: An existimas ipsa illa

es gebe oder werde einſt wirklich ein noch beſſeres Manna geben, als wovon ihre Väter gegeſſen, redlich ein ſolches beſſeres fordern. Wie die Samaritanerin 4, 15., ſind ſie im Begriff etwas Höheres zu ahnen, aber viel zu ſinnlich, um es zu erkennen; zwiſchen Bild und Deutung in der Mitte verſtehen ſie auch das einfachſte Wort des Herrn entweder nur halb, oder gar nicht.

Den Verlangenden bietet Jeſus ſich ſelbſt dar als das vorhandene, Allen bereite Brot des Lebens; in welchem Sinne lehrt genauer V. 51—58. Nur Er vermag die ewig dauernde βρῶσις zu geben V. 27.; nur das wahre Himmelsbrot enthält die Nahrung des ewigen Lebens, V. 33. So nennt er ſich alſo das Brot des Lebens, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, (ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ V. 33.) Der bildliche, myſtiſche Ausdruck war damals in den Schulen der Juden wenigſtens in analogen Verbindungen nicht ungebräuchlich *); — die Juden machen auch keine Schwierigkeit ihn zu verſtehen, denn V. 42. iſt ihnen nur das ὁ καταβὰς ἐκ

Manna? Respondit: Non sed cibo ei simili, qui duplo pretiosior est. Vergl. Offenb. 2, 17.

*) Buxtorf theilt in der historia Mannae Cap. 2. p. 350 ff. folgende Rabbiniſche Erklärung der Worte Exod. XVI, 25 mit: Ex mente R. Elieser ben Chasmae per vocem הַיּוֹם intelligitur: filii seculi futuri habent subsistentiam suam per elementum vel principium Mannae, quod est lux suprema et divina. (R. Bechai in legem fol. 81 ſagt: Manna est progenies lucis, lux principium Mannae.) In seculo venturo neque edunt, neque bibunt, sed justi sedent cum coronis suis in capitibus et *aluntur* splendore majestatis divinae. Philo ſagt in ſeinen Allegor. legis lib. 2, zu Exod XVI, 15. Ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἵα ἐστί; λόγος θεοῦ συνεχὴς u. ſ. w. In ſeiner Schrift, quod deter. potior. insid. heißt es: τὴν πίτραν ταύτην. Ex. XVII, 6. ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος καλεῖ μαννὰ τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον.

τοῦ οὐρανοῦ anstößig. — Daß der bildliche Ausdruck ὁ ἐρχόμενος πρός με nichts mehr und nichts weniger enthält, als der unbildliche ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, leuchtet ein. Es ist übrigens nicht zu übersehen, wie das zweyte Glied der Parallele mehr enthält, als das erste. Nicht nur den Hunger, auch den Durst stillt jenes Lebensbrot auf immer. Das Manna in der Wüste vermochte dieß nicht; denn kaum war der Hunger des Volkes gestillt, als der quälende Durst sie gegen Moses empörte und sie mit ihm zankten und sprachen: Gebet uns Wasser, daß wir trinken! 2. Mos. 17, 1. ff. Die Anspielung hierauf ist unverkennbar.

Hat Semler bey V. 36. Recht, das με hinter ἑωράκατε, weil außer dem Alexandr. Codex auch einige Handschriften der Vorhieronym. Uebersetzung (veron. ver. gat.) es nicht haben, auszustoßen, so ist die Beziehung des ἀλλ' εἶπον ὑμῖν u. s. w. auf V. 26. (vergl. V. 30. ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι) wenigstens nicht unwahrscheinlich. Da aber die meisten und wichtigsten Auctoritäten und die Analogie von V. 40. (πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν) das με schützen und seine Ausstoßung verbieten, so kann V. 26. nur auf eine sehr quälende Weise hieher gezogen werden. Außer V. 26. im vorliegenden Gespräch etwas aufzufinden, worauf sich V. 36. bezöge, ist vergebliche Mühe; und daß Johannes den früheren Ausspruch Jesu, der hier wiederholt wird, ausgelassen habe, nicht wahrscheinlich. Da die fraglichen Worte nur in einer früheren Streitrede Jesu gegen die Juden vorkommen können, die längeren Streitreden aber, die sich bis Cap. 11. fortziehen, erst mit Cap. 5. anfangen, so bleibt nichts übrig, als, nach des Euthymius *) Andeutung, 5,

*) Dieser aber, nachdem er 5, 36 — 40 als dasjenige angegeben, worauf sich Jesus hier beziehe, sagt: αἰτὸς τοῦτο ῥηθῆναι μέν, μὴ γεγραφῆναι δέ.

36 — 44. hieher zu beziehen. Daß, wenn dieſe Beziehung die richtige iſt, das ὁρᾷν hier in der Bedeutung von γινώσκειν genommen werden müſſe, leuchtet ein. Dazu berechtigt und zwingt ſogar V. 40. und 46. vergl. 1, 18. 14, 7. 9. Iſt ὁρᾷν aber hier nicht vom leiblichen Sehen zu verſtehen, ſo iſt eine andere Beziehung dieſes Verſes, als auf 5, 36 — 44. *) gar nicht möglich. Was Jeſus dort geſagt, wiederholt er hier mit kurzen Worten: Obwohl der Preis des Kommens zu mir, (des Glaubens an mich,) ſo groß, und das dargebotene Heil vor Euren Augen iſt, ſo weiß ich doch wohl, daß Ihr, ſelbſt wenn ihr mich als den Sohn Gottes erkannt hättet (V. 40.), Ihr dennoch an mich nicht glauben würdet, weil, wie geſagt, ihr nicht wollt 5, 40., und aus eitlem Sinne nicht könnt 5, 44. Denn, wie Alle, die mir der Vater gegeben hat, unfehlbar zu mir kommen, ſo kann auch Niemand, den er nicht ziehet, der nicht aus Gott iſt und die Liebe Gottes nicht hat, (6, 44. 8, 47, 5, 42.) zu mir kommen und an mich glauben. —

Ueber das καὶ — καὶ ſ. bey 5, 39. 40. — Wie Vers 37. das πᾶν ὃ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ zu verſtehen ſey, lehrt V. 44. 45. (vergl. 8, 43. — 47. 12, 39. 40. 1. Joh. 3, 4. 7. 8. 9. 4, 5. 6.) **)

---

*) Genauere Beobachtung lehrt, daß die erſte wichtige Verfolgung und Vertheidigung Jeſu Cap. 5., den ſpäteren Streit- und Vertheidigungsreden zum Grunde liegt. Denn außerdem, daß ſich 7, 1. 22. 23. eine ganz beſtimmte Beziehung auf die Cap. 5. erzählte Verfolgung findet, ſo kehren die Grundgedanken von Cap. 5. nur erweitert und anders gewendet Cap. 6. 7. 8. 10. wieder.

**) Schon Chryſoſtomus ſucht dieſe Stelle gegen Mißverſtand zu ſchützen: Οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἡ πίστις ἡ εἰς ἐμέ· ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ροπῆς· καὶ τοῦτο δι' ὅλου κατασκευάζει τοῦ λόγου· δεικνὺς, ὅτι ψυχῆς γενναίας τινὸς ὄντως καὶ τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ ἐφελκομένης αὐτὴν δεῖται ἡ πίστις. Aehnlich Euthymius bey d. St.

Dem οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω liegt das Bild der βασιλεία τ. θ. zum Grunde ſ. Matth. 8, 12. 22, 13. Die Litotes bemerkte ſchon Luther. Illud non eiiciam foras, ſagt er, iuxta tropum scripturae, quae per negativas vehementissime affirmat, intelligendum est ita, non eiiciam, sed lubentissime amplectar, ut sit expressio incundae et promtae obedientiae Christi ad patrem simul et commendatio dulcissimae caritatis. *)

Der Zuſammenhang von V. 37. und 38. iſt der: „Nicht mein ſelbſtſtändiger menſchlicher Wille nimmt auf und verwirft, — (menſchliche Willkühr findet hier, in dem Werke der Erlöſung, überhaupt nicht Statt, 5, 21. 22. 30. 8, 16. —) ſondern allein der Wille des Vaters, den ich auszurichten vom Himmel herniedergeſtiegen bin, entſcheidet. Sein Wille aber iſt, daß ich Allen, (τῷ κόσμῳ V. 33.,) — nicht den Juden allein, — ſondern Allen ohne Ausnahme, die und ſo fern ſie ſich von ihm mir geben, zu mir ſich herziehen laſſen, das Heil des ewigen Lebens gebe. Vergl. 3, 16. 17.

Das Neutrum πᾶν für πάντες ſoll die unbeſchränkte Totalität andeuten; wir gebrauchen unſer Alles wohl auch ſo. Vergl. 17, 2. 1 Joh. 5, 4.

Ob der abſolute Nominativ, πᾶν ὃ δέδωκέ μοι, μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτό, hier und 17, 2. Offenb. 2, 7. 26., wie Grotius meinte, als ein Hebraismus zu nehmen ſey, iſt zweifelhaft. Raphelius und Wolf beſtreiten die Anſicht des Grotius, und weiſen dieſelbe Conſtruction auch in der claſſiſchen Gräcität nach. Gewiß iſt, daß dergleichen Conſtructionen bey den Claſſikern, vorzüglich den Schriftſtellern der κοινή, nicht ungewöhnlich **), noch häufiger im He-

*) Tom. Jen. 1. p. 207. Deutſch Walch 7. p. 2570.

**) Beiſpiele aus Xenophon ſ. Viger. ed. Herm. p. 55. Cyrop. 6, 1. 31. 1, 4. 20. 4. 2. 3. 7, 5. 37, Exp. 7, 6. 37. vergl. Kypke observatt. sacrae zu Apſt. 20, 3. Ra-

bräiſchen ſind *), überhaupt aber in allen Sprachen vorkommen, und theils in mangelhaften Sprachbildungen, theils in rhetoriſcher Abſichtlichkeit, theils in Nachläßigkeiten des Styles ihren Grund haben können. Häufig ſind die Beyſpiele dieſer Conſtruction in der Alexandr. Ueberſetzung, m. ſ. Exod. 32. 1. Num. 14. 21. Pſalm. 18, 30. Dan. 1, 17. u. a. **) in den Apokryphen Tob. 6, 7. 8. Judith. 11, 9. Sir. 10, 21. 40, 29; der Hebr. Sprachgebrauch iſt in dieſen Stellen unverkennbar. Da nun unter den neuteſtam. Stellen, die hieher gehören, 17, 2. 15, 2. Apoſtelg. 7, 40. (20, 3.) Mark. 9, 20. (Luk. 21, 6.) Offenb. Joh. 2, 26. 3, 21. vergl. 2, 7. — nur die beyden eingeklammerten mehr Griechiſcher Art, die anderen alle aber ſonſt ganz Hebräiſch gefärbt ſind, ſo iſt meine Meinung, daß das Hebr. Sprachelement dieſe Conſtructionsweiſe, freylich nicht ohne Erlaubniß des Griech. Sprachgebrauchs, im neuteſt. Idiom einheimiſch gemacht habe.

Bey ἐξ αὐτοῦ ergänzt Codex D μηδὲν, welches hier unſtreitig richtiger iſt, als τι. Die Leſeart αὐτὸ ἐν verdient den Vorzug vor der von einigen jüngeren Auctoritäten aus V. 40. 44. 54 genommenen, αὐτὸν.

Daß das μὴ ἀπολέσω mit dem ἀναστήσω u. ſ. w. einen ähnlichen Gegenſatz bildet, wie 3, 16. das μὴ

---

phelius Annot. philol. ex Xenoph. p. 114. 353. Ebend. Annot. ex Polybio et Arriano p. 242. Index Gronovii zu ſ. Edition von Aelian var. hist., wo 2, 11. 13. 41. 3, 42. 7, 1 a'ſ mehr und weniger klare Beyſpiele angeführt werden.

*) Geſenius in ſ. Lehrgebäude der Hebr. Sprache S. 723. 724. wo Beiſpiele aller Art.

**) In einigen von den von Geſen. a. a. O. angeführten altteſt. Stellen haben die Alexandr. Ueberſetzer die Conſtruction beybehalten, z. B. Exod. 31, 1. Num. 14, 24. Dan. 11, 27. in den meiſten andern nicht, ſelbſt Pſ. 9, 7. und Eſth. 6, 7 — 9. nicht.

ἀπόληται mit dem ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, leuchtet ein. Nur fragt ſich, wie ſich die hier wiederkehrende Formel ἀναστησω ἐν τῇ ἐσχ. ἡμ. zu der verwandten, ἔχει (ἔχῃ) ζωὴν αἰώνιον, mit der ſie bald zuſammenſteht, bald nicht, verhalte? Die Vergleichung mit V. 40. 47. 53. 54., ſodann mit 3, 16. 5, 24. und 25. könnte leicht zu der Meinung berechtigen, beyde Ausdrucksweiſen ſeyen völlig einerley und die letztere ſage ohne Bild daſſelbe, was die erſtere mit einem aus der Jüdiſchen Meſſiaslehre hergenommenen ſymboliſchen Ausdrucke. Die Zweydeutigkeit der Jüdiſchen Theologie darüber, ob der Vater, oder der Sohn, der Meſſias, die Todten erwecken werde, ſcheint dieſer Meinung günſtig.

Aber abgeſehen davon, daß im Fall das ἀναστήσω — ἐν ἐσχ. ἡμ. hier im uneigentlichen Sinne zu nehmen wäre von der Erweckung aus dem Tode der Sünde, V. 40. und 54. eine grundloſe Tautologie entſtünde, und der klarere Ausdruck dem dunkleren vorangehen würde, ſtatt ihm zu folgen (ſ. 5. 21.), ſo läßt ſich das ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ im Munde des bereits erſchienenen Erlöſers nur von dem Schluße der Meſſianiſchen Weltperiode verſtehen, an welchem Laut der Jüdiſchen Theologie die leiblich Todten erweckt und das Gericht gehalten werden ſollte. Das ἀναστήσω aber, in Verbindung damit, anders als von der Erweckung der leiblich Todten zu deuten, verbietet 11, 24. (vergl. V. 83. 20, 9.) Den Zweifel endlich, den die oben bezeichnete Zweydeutigkeit der Jüdiſchen Theologie wegen des in dem ἀναστήσω verſteckt liegenden ἐγὼ V. 40. 44. 54. etwa erregen konnte, löſet die entſchiedene Erklärung Jeſu Cap. 5, 28. 29. vollkommen. Wohl iſt es wahr, daß nach Johannes die ζωὴ αἰώνιος ſchon in dem Moment des Glaubens beginnt, aber eben ſo wahr iſt, daß nach Joh. die ἀνάστασις von dem wirklichen Tode des Leibes theils die ſichere Bürgſchaft für die ewige Dauer der Chriſtlichen

ζωή, theils der höchſte Preis derſelben iſt *). So erklärt ſich leicht, warum Jeſus bald bloß von dem Haben des ewigen Lebens, bald bloß von dem Erweckt-werden am jüngſten Tage ſpricht, ſo oft er aber beydes mit einander verbindet, jenes voran gehen und dieſes folgen läßt, wie Grund und Folge, Anfang und Schluß.

V. 40. lieſet im Anfange des Satzes die lectio recepta δὲ, eine lange Reihe wichtiger Auctoritäten **) bey Griesbach aber γὰρ, und es hat kein Bedenken, daß dieß das richtigere iſt. V. 40. wiederholt allerdings was V. 39. geſagt iſt, aber erweiternd und erklärend insbeſondere das ὁ δίδωμί μοι und des μὴ ἀπολέσω. Das Erweiternde und Erklärende des Satzes deutet das γὰρ an. Wenn Euthymius bey ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν erklärend hinzufügt τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς, ſo hat er Recht, (ſ. V. 36. 14, 17. ***) der υἱὸς konnte nur mit den Augen des Geiſtes erkannt werden,) Unrecht aber, wenn er fortfährt: ὅ ἐστιν, ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν. Denn, wie ſehr auch Johannes ſonſt das Erkennen und Glauben an den Sohn eng mit einander verbindet, ſo daß er bald dem γινώσκειν das πιστεύειν, bald dieſem jenes folgen

*) So ſagt ſchon Luther bey V. 52. (Walch 7. 2098): Das Wort auferwecken iſt nicht ohne Urſach hinzugeſetzt, denn daran iſt viel gelegen. Es iſt ſonſt ärgerlich, daß er ſagt: Wer an mich glaubt, ſoll leben, und der Tod kommt gleichwohl mit vielen Gefährlichkeiten, die ſchlagen einem unter Augen. — Darum ſo ſetzet er das Wort hinzu, uns zum Troſt, daß wir feſt halten, ſtark und getroſt ſeyn ſollen. Obgleich der Tod über dich hinläuft mit Füßen und Dich erwürget, ſo will ich Dich doch wohl erhalten. —

**) Darunter A. B. C. D. Syr. utr. Ms. cant. veron. verc. brix u. ſ. w. Clem. Ath. Bas. Cyr. Nonnus.

***) Wo Johannes das θεωρεῖν vom leiblichen Sehen gebraucht, 2, 23. 7, 3. 30, 6. iſt es immer, wie Grotius richtig bemerkt, das cum attentione videre, das Ciceronianum studiose perspicere.

läßt, 6, 69. vergl. 1 Joh. 4. 16: ſo hat er doch nie beydes als völlig gleichbedeutend gebraucht.

V. 41. 42. Der γογγυσμὸς der Juden bezieht ſich, wie man aus V. 42. ſieht, nur auf das καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. Sie verſtehen den Ausdruck recht gut, finden aber in der Rede Jeſu eine zu arge Verleugnung ſeines irdiſchen Urſprungs, daß ſie, um dieſen recht hervorzuheben, einander daran erinnern, wie ſie ſeinen Vater und ſeine Mutter recht gut kennten. Der Meſſias aber, der Sohn Gottes müſſe, meinten ſie, unbekannten Urſprungs 7, 27., müſſe ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος ſeyn, Hebr. 7, 3. *).

V. 43. 44. Die Weisheit, mit welcher Jeſus dem πῶς λέγει u. ſ. w. der Juden ausweicht, und ſie darauf aufmerkſam macht, daß nur echter Gottesſinn und wahre Gottesgelahrtheit ſeinen himmliſchen Urſprung zu erkennen im Stande ſeyen, bemerkte ſchon Chryſoſtomus. Euthymius ſagte faſt mit denſelben Worten, wie Chryſ. οἰκονομικῶς παρέδραμε τὸν περὶ τούτου λόγον (nämlich περὶ θαυμαστοῦ τόκου), ἵνα μὴ ἕτερον σκάνδαλον ἀναιρῶν, ἕτερον ἐμβάλῃ.

Irdiſcher Sinn, meint Jeſus V. 44., kann in dieſem Falle nichts begreifen, ihm bleibt es ewig verborgen, daß ich wirklich das Brot des Lebens bin, das vom Himmel herniedergeſtiegen iſt. Darum wollt ihr wiſſen, wie ich ſagen könne, ich ſey vom Himmel herabgeſtiegen, ſo laſſet Euch von Gott herziehen zu mir. 7, 17. Mit Auguſtin und andern **) den bildlichen, populären Aus-

*) Bertholdts Christol. p. 81 — 83.

**) Auguſtin praedest. sanct. 1, 8. Doch weder hier, noch in ſ. tract. zu d. St. ſpricht Auguſtin über dieſe Stelle ſo ſtark und ſo entſchieden, wie z. B. Hieronymus contra Pelag. lib. 3. wo es heißt: Etsi quis velit ad Chr. pergere, nisi pater coelestis traxerit eum, nequaquam capiat et frustra nitatur. Auguſtin ſagt in ſ. tract. 26. (pag. 494. Ed. Benedict. Tom. III.) bey dieſer Stelle: Magna est gratiae commendatio. Nemo venit nisi trac-

druck, ἑλκύειν, V. 44. zur Grundlage dogmatiſcher Spekulationen über die Unwiderſtehlichkeit der göttlichen Gnade zu machen, würde, ſelbſt wenn die wahrhaft wiſſenſchaftliche Dogmatik den Unterſchied dogmatiſcher Begriffe und populärer Redeweiſen der h. Schrift nicht ſtreng zu beobachten hätte, dennoch im vorliegenden Zuſammenhange der 45. V. durchaus verbieten. Denn daß hier die von Gott zu Ziehenden (V. 44.) διδακτοὶ θεοῦ genannt werden, iſt klar. Wo aber, wie gleich darnach ausdrücklich geſagt wird, der Menſch hören und lernen muß, was Gott ihn lehrt, um ein διδακτὸς θεοῦ und

---

tus. Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle indicare, si non vis errare. Semel accipe et intellige: Nondum traheris? Ora, ut traharis! — — Si trahitur, ait aliquis, invitus venit. — Si invitus venit, non credit, si non credit, nec venit. Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo, nec motu corporis, sed voluntate cordis accedimus — Noli te cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore. — Si poëtae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas, (Virg. Eclog. II. 65.) non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio · quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Chr. qui delectatur veritate, delectatur beatitudine u. ſ. w. — Aug. redet hier zum Volke und verſteckt deshalb, — aber wie geſchickt! — ſeine ſpeculativen Grundſätze über den menſchlichen Willen. Er geht nur darauf aus, falſche ſinnliche Vorſtellungen von dieſer Joh. Stelle zu entfernen. — Mehr als Auguſtiniſch legen dieſe Stelle aus Calvin zu d. St., wo es heißt: falsum est et profanum, non nisi volentes trahi, Beza zu d. St. und Lampe. — Die Gr. Ausleger, Cyrill, Chryſoſt. Euthym. Theophylakt faſſen den Sinn der Worte, wie wir. Chryſoſt. ſagt: ὃ καὶ αὐτὸ οὐ τὸ ἐφ ἡμῖν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐμφαίνει ἡμᾶς βουλομένους δεομένους. Gegen Erasmus faßte L. dieſe Stelle ſtreng Auguſtiniſch in ſeinen Predigten über das ſechste Capitel d. Joh. aber ſagt er: Das Ziehen iſt nicht wie der Henker einen Dieb auf der Leiter und an den Galgen zeucht; ſondern es iſt ein freundlich Locken und an ſich Ziehen, wie ſonſt ein holdſeliger Mann die Leute an ſich zeucht, dämit, daß er freundlich und leutſelig iſt und jedermann gerne zu ihm gehet. Alſo locket und bringet Gott die Menſchen auch ſänberlich an ſich, daß ſie willig und gern um und bey ihm ſind. S. Walch 11. S. 2020.

so ein πιστεύων εἰς Ἰ. X. zu werden, da kann vernünftigerweise von einem unwiderstehlichen Zuge der göttlichen Gnade nicht die Rede seyn. Unverkennbar ist das ἑλκύειν hier nur ein verstärktes διδόναι, V. 37. 39. oder καλεῖν, wie Paulus gesagt haben würde, und soll, indem es die Freyheit des menschlichen Herzens, sich ziehen zu lassen oder nicht, keineswegs aufhebt, nichts anderes andeuten, als daß nicht Fleisch und Blut, Matth. 16, 17., sondern allein die Hingebung der Seele an Gott und seine Offenbarungen und die Innigkeit der Gemeinschaft mit ihm zum Glauben an den Sohn Gottes führen kann. Jerem. 31, 3. und Evang. Joh. 12, 32. wo das ἑλκύειν entsprechend dem Hebr. משך, ebenfalls vorkommt, sind eben so zu deuten.

Wenn es V. 45. heißt, καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ stehe geschrieben, ἐν τοῖς προφήταις, obgleich die Worte zwar dem Sinne nach in vielen (Jerem. 31. 33. 34. Joel 2, 27 ff. (3, 1. ff.) Esaias 54, 13.) κατὰ ῥητὸν aber nur Esaias 54, 13. sich finden, so ist dieser Plural am wahrscheinlichsten von dem zweyten Theile der alttestam. Schriften, den נביאים, zu verstehen. *). (Vergl. Apostelg. 13, 40. 7, 42. wo es heißt ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν. Die angeführte Stelle steht bey Jesaias in einer augenscheinlich Messianischen Weissagung, wie denn überhaupt der Gedanke, daß zur Zeit der Erscheinung des Messias eine innigere Gemeinschaft der Menschen mit Gott, eine größere Fülle göttlicher Offenbarungen, eine ununterbrochene Wirksamkeit des göttlichen Geistes unter den Menschen Statt finden werde, ein wesentliches Stück der Messianischen Weissagungen ist. Apostelg. 2, 15. ff. Joel 3, 1. f. Jesaias 54, 13. 59, 21. Jerem. 31. 33. 34.

*) S. Beza zu d. St. Erasm. Schmid zu Act 13, 40. und Hakspan zu ders. St.

Die διδακτοὶ θεοῦ *) (1 Theſſal. 4, 9. θεοδίδακτοι, im Hebr. לִמּוּדֵי יְהוָה) werden hier näher bezeichnet als ἀκούσαντες παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθόντες. Gott redete und lehrte im A. T. durch den Mund der Propheten, jetzt redet und lehret er durch den Sohn C. 5, 37—39. Hebr. 1, 1. 2.

Der Zuſammenhang von V. 46. wird verſchiedentlich angegeben **). Man ſieht, J. will hier falſche Vorſtellungen von der Gottesgelahrtheit der neuen Meſſianiſchen Zeit entfernen: aber welche? Mir ſcheint der Zuſammenhang folgender zu ſeyn: Wenn Ihr etwa meinen ſolltet, jenes Hören und Lernen vom Vater ſetze ein ὁρᾶν deſſelben voraus, und ein ſolches werde Euch zu Theil werden, ſo irrt Ihr Euch ſehr. Das ὁρᾶν des Vaters (das unmittelbarſte Erkennen deſſelben) wird nie einem Sterblichen zu Theil 1, 18., ſondern nur der Eingeborene vom Vater, der im Himmel war und vom Himmel hernieder geſtiegen iſt, hat den Vater geſchauet und ſchauet ihn. 1, 18. 3, 13. Dieſen alſo, den Sohn, d. h. mich ſollt Ihr hören und von mir lernen, um vom Vater hören und lernen zu können. 8, 47. 14, 9. An mich ſollt Ihr glauben, wenn Ihr das ewige Leben haben wollt. V. 47. Vom Vater hören und lernen, von Gott gelehrt ſeyn und zu Chriſto kommen iſt nach Joh. ein und daſſelbe, ſo daß das eine ohne das andere nicht ſeyn kann, und das eine das andere immer bedingt und vorausſetzt. 1 Joh. 2, 21—23.

Wie das ὁ ὢν παρὰ τ. θεοῦ von Jeſu hier zu nehmen ſey, lehrt 7, 29: παρ' αὐτοῦ εἰμι, κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν vergl. 1, 6. 14. Es bezeichnet alſo hier den Urſprung, das Geſandtſeyn Jeſu, und iſt

*) Aehnliche Hebr. Conſtructionen ſ. 1 Cor. 2, 13. Matth. 25, 34.

**) S. Lampe zu d. St.

keinesweges in die Formel, ὃς ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, aufzulöſen.

V. 48. ſchließt ſich an V. 47. ſo an: Iſt es wahr, daß nur, wer an mich glaubt, das ewige Leben hat, habe ich dann nicht Recht, mich für das Brot des Lebens zu erklären V. 35? In welchem Sinne aber Jeſus ὁ ἄρτος τ. ζωῆς ſey, lehrt V. 49, 50. Ein Manna, wie Eure Väter in der Wüſte aßen, das nur den irdiſchen Hunger ſtillte, den Tod aber nicht zu tilgen vermochte, (denn Eure Väter aßen davon, und ſtarben,) ſolch' ein Manna bin ich nicht. Das Lebensbrot, das vom Himmel, dem wahren, herniederſteigende, welches ich bin und ſeyn will für Euch Alle (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβαίνων, nicht καταβὰς), hat die Kraft, daß wer davon ißt, nicht ſtirbt, ſondern das ewige Leben hat.

Die hebraiſirende Conſtruction ἵνα τις — καὶ u. ſ. w. V. 50, deren Umwandlung in eine Griechiſche durch Ergänzung eines ἐάν vor τις und Weglaſſung des καὶ leicht iſt (V. 51.), findet ſich am vollſtändigſten wieder Pſalm 107, 43. τίς σοφὸς — καὶ φυλάξει u. ſ. w. Unvollkommene Parallelen, weil das καὶ im Nachſatze fehlt, ſind 2 Moſ. 24, 14. Predig. Salom. 5, 9. Richter 7, 3. Daß das nicht ſterben hier nur der bildliche Ausdruck iſt für ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, leuchtet ein; eben ſo lehrt der Zuſammenhang, daß ὁ ἄρτος ὁ ζῶν hier nichts anders iſt, als ὁ ἄρτος τ. ζωῆς V. 48. Aber in welchem Sinne? Das ζῶν kann ohne weitere Vermittelung nicht für ζωοποιῶν genommen werden. Die Parallelen 7, 38. 4, 10. ὕδωρ ζῶν, hier V. 57. ὁ ζῶν πατὴρ rathen eher a b, als z u. Auch Apoſtelg. 7, 38. Hebr. 4, 12. λόγια ζῶντα, λόγος ζῶν, Hebr. 10, 20. ὁδὸς ζῶσα 1 Petri 1, 3. ἐλπὶς ζῶσα zwingen keinesweges, den neuteſtam. Sprachgebrauch des ζῆν ſo zu beſtimmen.

Nur ζῆσόν με, Pſalm 119, 50. (vergl. 154. ζῆσόν με) iſt ſo abweichend, daß man nicht umhin kann, im Sprachgebrauch der Alex. Ueberſetzung dem ζῆν auch eine tranſitive Bedeutung zu geben. Daraus folgt aber noch nichts für den neuteſt. Sprachgebrauch, am wenigſten etwas für den Gebrauch des ζῆν und ζῷν bey Johannes, der außer in dieſer Stelle nirgends auch nur den leiſeſten Verdacht veranlaßt, daß er das ζῆν unregelmäßig gebrauche. Im Gegentheil, da er für den Begriff des Lebendigmachens den beſondern Ausdruck ζωοποιεῖν kennt und braucht, ſo iſt viel wahrſcheinlicher, daß, wie ὁ θεὸς ζῶν *) Apoſtelg. 14, 15. Hebr. 3, 12 u. a. m. nur den Gegenſatz des einigen, ewigen, wahren Gottes gegen die irdiſchen vergänglichen Götzen bezeichnet, ſo auch hier ſowohl der ἄρτος ὁ ζῶν, als auch der πατὴρ ὁ ζῶν V. 57. und das ὕδωρ ζῶν 4, 10. 7, 38. nur das Ewigdauernde, Unvergängliche und Himmliſche jenes Brotes, jenes Vaters, jenes Waſſers im Gegenſatz gegen alles Irdiſche und in ſo fern Todte und Nichtige bezeichnen ſoll **). Am ähnlichſten dieſem Gebrauch des ζῶν bey Johannes iſt das Paul. θυσία ζῶσα Röm. 12, 1. das Petriniſche ἐλπὶς ζῶσα 1 Petri 1, 3. und die ὁδὸς ζῶσα Hebr. 10, 20.

So fern nun alles Lebendige auch Leben giebt (5, 26) und mittheilt dem, der es braucht, heißt es ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

---

*) אל חי Joſua 3, 10 u. a. O. — 1 Sam. 2, 15. wird חי vom Fleiſche gebraucht, im Gegenſatz gegen gekochtes; auch von der Zeit der wiederauflebenden, künftigen im Gegenſatz gegen die vergangene, dahingeſtorbene in der Redensart כעת חיה Gen. 18. 10. 14. 2 König. 4, 16. 17.

**) Bengel ſagt: hoc participium ζῶν facit ad declarationem, — qua ostenditur, non esse sermonem de pane communi.

Das ἐν ἐγὼ δώσω fehlt in bedeutenden Auctoritäten bey Griesbach; da aber ſeine Auslaſſung aus dem hier Statt findenden ὁμοιοτέλευτον leicht erklärlich iſt, der Zuſammenhang mit dem folgenden ὑπὲρ τῆς τ. κ. ζωῆς und mit V. 52. es nothwendig fordert, auch Clemens und andere bewährte Auctoritäten es haben, ſo iſt es auf jeden Fall beyzubehalten.

Das δὲ mag recht ſeyn oder nicht; daß die Rede Jeſu eine neue Wendung nimmt, iſt dennoch klar *). Wie aber und wohin? Dieſe Frage iſt auf die mannigfaltigſte und verſchiedenſte Weiſe beantwortet worden. Daß Jeſus hier nicht vom heil. Abendmahl, ſeiner Gegenwart in demſelben und der Art, ſeiner darin theilhaftig zu werden, rede, wenigſtens nicht unmittelbar, wird in Erwägung ſowohl der Zeit, in der dieſe Rede gehalten wurde, (wenigſtens ein Jahr vor der Einſetzung des Abendmahls,) als auch des Zuſammenhanges des ganzen Geſprächs von allen beſonnenen Auslegern jetzt allgemein zugeſtanden **). Während nun aber die Einen ***) davon ausgehend, daß Jeſus ſich bisher nur in Beziehung auf ſeine Lehre und ohne alle Rückſicht auf ſeine Perſon das Brot des Lebens genannt habe, behaupten, er ſpreche von V. 51. an davon, wie er nicht bloß durch ſeine Lehre ſondern auch durch ſeinen Tod der Welt das Leben geben werde:

---

*) καὶ δὲ deutet hier, wie 8, 17. 15, 27. Apoſtelg. 3, 24. 2 Timoth. 2, 12., die weitere Entwickelung des Gedankens an. S. Elsners Observ. sacr. zu Joh. 15, 27.

**) M. ſehe darüber D. Schulz: die Chriſtl. Lehre vom h. Abendmahl nach dem Grundtexte d. N. T. Breslau 1822. S. 161 ff. 167. und 175 ff. Die Geſchichte der Auslegung dieſer Stelle vorzüglich in dieſer Hinſicht ſ. Anhang B.

***) So Grotius zuerſt am deutlichſten. Andeutend ſchon Erasmus.

faſſen Andere *) den Zuſammenhang ſo, daß Jeſus, nachdem er V. 32—51 gezeigt habe, Er und kein Anderer ſey das verlangte Himmelsbrot, der ſehnlich erwartete Meſſias, von den Worten καὶ ὁ ἄρτος δὲ an ſich darüber erkläre, wie und wodurch er der Welt den Genuß dieſes Himmelsbrotes möglich machen und bereiten werde, nämlich durch ſeinen Tod für das Leben der Welt. Andere dagegen beſtreiten nicht, daß J. 32—51. von ſeiner Meſſianiſchen Perſon rede, aber, indem ſie die unmittelbare Beziehung der Worte: καὶ ὁ ἄρτος δὲ — — ἡ σάρξ μου ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω κτλ auf den Tod des Erlöſers gerade zu leugnen, behaupten ſie. V. 51. ff. ſey in Beziehung auf 1, 14. (1 Joh. 1, 1 4, 2. 1 Timoth. 3, 16. Hebr. 2, 4.) ſo zu verſtehen **): »Daß der göttliche Logos unter den Menſchen erſchienen, der ewige Gottesſohn als ein Menſchenſohn aufgetreten ſey zum Heile der Welt; daß er in einem zeitlichen Sinnenleben (als σάρξ) zur ſichtlichen Anſchauung ſich der Menſchheit darſtellen, und ihnen Licht, Leben, Wahrheit und alle Segnungen des Himmels gewähre; daß er ſein ganzes Erdenleben (ſeine σάρξ) als Meſſias der Rettung der Menſchheit weihe, ja dieſes Leben aus Liebe für dieſelbe freywillig aufzuopfern beſchloſſen habe: das ſey es, warum er der Logos des Lebens, das Brot vom Himmel heiße, und in Hinſicht worauf er ſeine Zuhörer auffordern müſſe, ſein Fleiſch zu eſſen, und ſein Blut zu trinken, d. h. ſeiner ſegensreichen Erſcheinung unter ihnen als

*) So z. B. Lampe, Semler u. A.

**) So zuerſt Paulus in ſ. Commentar 321. ff. Schwarz die Lehre des Evangel. S. 213. 214. Am gründlichſten und in der Geſtalt, in der wir ſie hier wiedergegeben, hat dieſe Meinung vorgetragen D. Schulz in d. angf. Schrift. S. 149. ff.

Menſchenſohn, und der Wohlthat ſeiner Lebensaufopferung zu ihrem Beſten ſich theilhaftig zu machen.

Welche von den angeführten drey Hauptmeinungen iſt die richtige? —

Daß Jeſus V. 32. — 51. zunächſt und unmittelbar nicht von ſeiner Lehre, ſondern von ſeiner Meſſianiſchen Perſon rede, ſich ſelber alſo, als Meſſias, als Sohn Gottes, das wahre Brot des Lebens, das Himmelsbrot nenne, geht aus V. 35. 40. 47. ſo deutlich hervor, daß wer dieſe Stellen von der Lehre Jeſu verſtehen wollte, das Klare unklar und das Einfache, wo nicht verwirrt, doch verwickelt machen würde.

Nur ſo fern Jeſus der Sohn Gottes iſt, hat er Worte des ewigen Lebens, und iſt ſeine Lehre das Wort des Lebens. Er ſelber iſt der Mittelpunct, die Quelle ſeiner Lehre, das Licht, die Wahrheit ſelbſt, und zwar in ſo fern er der Logos iſt. Das Annehmen und Befolgen ſeiner Lehre iſt nur ein weſentlicher Theil des Glaubens an ihn, den Sohn Gottes, eine eben ſo nothwendige Folge, als ein weſentliches Mittel dieſes Glaubens.

Dieſem Zuſammenhange der Begriffe, wie er in den Schriften des Joh. zu Tage liegt, gemäß, konnte Jeſus, wenn er wie im vorliegenden Falle das ganze Heil, welches durch ihn den Menſchen zu Theil geworden, und dieſes Heiles Urſprung unter dem Bilde des Himmelsbrotes darſtellen wollte, darunter eben nichts anderes verſtehen, als ſich ſelber, ſeine ganze Meſſianiſche Perſon. — Verſtand er etwa auch unter dem wahren Weinſtocke 15, 1. ſeine Lehre, und nicht vielmehr ſich ſelbſt? —

Daß alſo in ſo fern die erſte Meinung zu verwerfen ſey, leuchtet ein.

Aber es entſteht jetzt vorzüglich in Beziehung auf den Streit zwiſchen der zweyten und dritten Meinung die ungleich ſchwierigere Frage: Ob V. 51. ἡ σάρξ μου, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς, wie die zweyte

Meinung im Einverständniß mit der ersten behauptet, zunächst und unmittelbar vom Tode des Erlösers für das Heil der Welt, oder, wie die dritte, nur von der dem Heile der Welt geweiheten zeitlichen, sinnlichen Erscheinung des Gottessohnes zu verstehen sey?

Die Entscheidungsgründe des Streites liegen theils in der genaueren Entwickelung des Zusammenhanges, theils in der Erörterung der einzelnen Ausdrücke V. 51. und in den folgenden Versen.

Was den Zusammenhang betrifft, so kann man V. 33. als das Thema der ganzen Rede ansehen. Jesus will, wie man sieht, beweisen, Er sey das wahre Himmelsbrot oder Gottesbrot, und zwar einmal, so fern er wirklich vom Himmel herniedergestiegen sey, dann aber auch, so fern er der Welt d. h. Allen, die vom Vater sich zu ihm hinführen lassen, das Leben gebe. Beydes ist so eng mit einander verknüpft, daß das eine ohne das andere nicht möglich ist, und aus dem einem nothwendig immer das andere folgt.

Daß er das Brot des Lebens sey, und daß wer an ihn glaube, das ewige Leben habe, war, weil die unmittelbare Erfahrung Jeden, der nur wollte, leicht davon überzeugen konnte, offenbar das Faßlichere. Er hebt daher dieses besonders hervor, auch nachdem die Juden eine besondere Erklärung darüber gefordert hatten, wie er ein Mensch, dessen Vater sie ja kennten, von sich sagen könne, er sey vom Himmel herabgekommen. Er will, es soll ein Jeder durch den Glauben an ihn aus unmittelbarer Erfahrung inne werden, daß er das wahre Brot des Lebens, also auch das vom Himmel herniedergestiegene sey, weil das wahre Lebensbrot nothwendig auch ein vom Himmel herniedersteigendes seyn müsse, d. h. weil der Welt das wahre Leben sammt dem Worte des Lebens Niemand geben könne, denn allein der Sohn Gottes, ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ. s. V. 68. 69. — Wenn

nun bey den Worten καὶ ὁ ἄρτος δὲ V. 51. die Rede eine neue Wendung nimmt und nach anerkanntem hermeneutischen Gesetz diese neue Wendung sowohl im Vorhergehenden hinlänglich motivirt, als auch im Folgenden gehörig fortgesetzt seyn muß, — was werden wir dem gemäß hier erwarten?

Im Anfange V. 51. erklärt Jesus von Neuem, Er und kein Anderer sey jenes lebendige Brot, das vom Himmel herniedergestiegen sey, um der Welt das Leben zu geben. Gleich darauf bemerkt er, daß nur der Genuß dieses Brotes zum ewigen Leben führe. Der Nachdruck liegt hier allerdings auf τούτου; aber daß Jesus auch das φαγεῖν als das wesentliche Mittel, um zum ewigen Leben zu gelangen, hervorhebt, zeigt der Ausgang des Gesprächs von V. 53. an aufs deutlichste.

Wenn nun im Folgenden nichts weiter gesagt wäre, als daß jenes Himmelsbrot das Fleisch des Erlösers d. h. sein irdisches Leben sey, so fern er dasselbe dem Heile der Welt weihet, würden wir nicht sagen müssen, theils es sey damit schon Gesagtes unnöthiger Weise wiederholt, theils aber, es enthalte die Wiederholung Geringeres und mache den klareren Gedanken des ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν unklar und unverständlich, theils endlich, es werde so auf die σάρξ des Erlösers ein Accent gelegt, dem die Fortsetzung des Gesprächs keinesweges entspreche, und der in der bisherigen Unterredung durchaus nicht motivirt sey? — Außerdem aber sind, wie sich nachher zeigen wird, selbst die einzelnen Ausdrücke, in ihrem einfachen Sinne genommen, dieser Auslegung durchaus ungünstig.

Wenn, wie vorher bemerkt wurde, Jesus V. 50. 51. das Genießen jenes lebendigen Brotes, als das wesentliche Mittel, um zum ewigen Leben zu gelangen, besonders hervorhebt, was ist natürlicher, als daß er, nachdem er erklärt hat, wer das wahre Himmelsbrot

ſey, und daß es nothwendig genoſſen werden müſſe, nun auch genauer zeigt, wie er den Menſchen dieſen Genuß bereiten und darreichen werde? Die Worte: ἡ σάρξ, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τ. κ. ζωῆς, weiſen unverkennbar auf den Tod des irdiſchen Heilandslebens hin. Johannes nennt das Theilhaben der Welt an dem Erlöſer, das Vereintſeyn der Menſchen mit ihm im Glauben zum ewigen Leben, das Verherrlichtwerden, oder Verklärtwerden des Menſchenſohnes. Dieſe Verherrlichung aber iſt, nach Jeſu eigenen Erklärungen bey Joh., abhängig von der vollen und freyen Wirkſamkeit des heil. Geiſtes; dieſe aber beginnt erſt mit dem Tode Chriſti. Der Tod des Menſchenſohnes, für das Leben der Welt hebt die σάρξ, den Vorhang, das καταπέτασμα (Hebr. 10, 20.) vor dem Göttlichen in Chriſto, ſeiner δόξα, hinweg, entfeſſelt gleichſam den bis dahin gebundenen Geiſt Gottes und Chriſti, und macht ſo erſt der Welt das himmliſche Leben des Erlöſers recht genießbar. Vergl. 7, 38. 39. 12, 23. 24. 16, 7. ff. Dem gemäß erklärt alſo Jeſus V. 51., ſein Tod für das Leben der Welt werde den Genuß jenes Himmelsbrotes erſt möglich machen, d. h. den Glauben an ihn, und die Gemeinſchaft mit ihm, dem Sohne Gottes, erſt recht gründen und vollenden. Daß Jeſus im Folgenden, nachdem die Juden ſo argen Mißverſtand ſeiner Worte geäußert haben, den Gedanken ſeines Todes fallen läßt, und nur die Nothwendigkeit, ihn zu genießen, recht hervorhebt, iſt, wie ſich nachher zeigen wird, kein gültiger Einwurf dagegen. Vers 62. lehrt, daß der Gedanke des Todes dem Herrn jetzt nicht mehr fern lag. Vers 70. gedenkt er ſogar ſchon des Verrathes. Und von den folgenden Geſprächen iſt keins ohne den Gedanken an den nahen heilbringenden Tod und Weggang.

Nun fragt ſich, welcher von den beiden Auslegun-

gen die einzelnen Ausdrücke V. 51. günſtiger ſeyen, der von uns gebilligten oder der gemißbilligten?

Daß die σάρξ das irdiſche Heilandsleben, die menſchliche Erſcheinung des Gottesſohnes, des Logos, bezeichne, lehrt 1, 14. vergl. 1 Joh. 1, 1. 4, 2. f. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 5, 7. Philipp. 2, 7. f. Hierüber iſt kein Streit. Wohl aber darüber, ob das δοῦναι der σάρξ ὑπὲρ τῆς τοῦ κ. ζωῆς vom Dahingeben derſelben in den Tod, oder nur von der Verwendung und Weihung derſelben für das Heil der Welt in Lehre und That zu verſtehen ſey. Vergleicht man Matth. 20, 28. vergl. Luk. 22, 19. 1 Kor. 13, 3. Gal. 1, 4. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Joh. 10, 15. 17. 13, 37. 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Sirach 7, 21. 1 Mark. 2, 50. 2 Mark. 7, 37. ſo ſieht man, daß obwohl die Redensart, ganz ſo wie hier, weder bey Johannes, noch irgend einem andern neuteſt. Schriftſteller wieder vorkommt, dennoch der analoge Gebrauch des δοῦναι (παραδοῦναι) beſonders in folgenden Verbindungen: Matth. 20, 28. Luk. 22, 19. und Gal. 1, 4., wo χρ. τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ, und Gal. 2, 20, ὁ ἀγαπήσαντος μὲ καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ nur von dem Opfertode Jeſu verſtanden werden kann, gar keinen Zweifel übrig läßt, daß die zuerſt genannte Auslegung die richtige ſey. Man ſagt zwar, σάρξ habe im N. T., von Jeſu gebraucht, immer eine beſtimmte Beziehung auf das irdiſche Leben deſſelben, ſo oft aber von dem Opfertode ſeines Lebens die Rede ſey, werde nie σάρξ ſondern σῶμα gebraucht, wie Hebr. 10, 10. (vergl. V. 5 Luk. 22, 19. und das analoge 1 Kor. 13, 3.). Aber, obwohl ich weit davon entfernt bin, σῶμα und σάρξ im N. T. für gleichbedeutend zu halten, und auch darin dem vornehmſten Vertheidiger der entgegengeſetzten Anſicht, Hrn. D. Schulz, beyſtimme, daß der neuteſt. Sprachgebrauch in dieſer Stelle ſtatt ἡ σάρξ μου, σῶμά μου

zu ſetzen nicht erlaube, ſo muß ich doch behaupten, daß die σάρξ, welche Paulus 2 Kor. 4, 11. gerade zu θνητὴ nennt, von Jeſu gebraucht, zwar nicht das Sterbende, wohl aber das Sterbliche an ihm recht gut bezeichnen kann; zumahl, da 1 Petri 3, 18. von Chriſto geradezu geſagt wird, θανατωθεὶς σαρκὶ, und Eph. 2, 14. 15. vergl. Col. 1, 20. 21. 2, 14., er habe die Feindſchaft, die das Geſetz der Satzungen geſtiftet, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ (V. 13. ἐν τῷ αἵματι, Col. 1, 20. 21. διὰ τοῦ αἵματος τ. σταυροῦ αὐτοῦ, ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου), d. h. durch ſein Fleiſch, ſich ſelbſt (V. 16.) ſo fern er ſich am Kreuz geopfert, aufgehoben. Wie Paulus anſpielend auf den Kreuzestod Jeſu Gal. 5, 24. ſagt, τὴν σάρκα σταυρῶσαι, eben ſo gut kann Johannes τὴν σάρκα δοῦναι ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς gebrauchen von dem Dahingeben des irdiſchen Lebens in den Tod für das Leben der Welt.

Nicht mit Unrecht läßt ſich für dieſe Auslegung anführen, daß das Futurum δώσω die Beziehung auf etwas Gegenwärtiges verbiete. Man hat zwar geſagt, das Futurum δώσω, δώσει V. 51. 27., ſo wie das ζήσεται V. 51, von lauter Präſensformen umgeben, löſe ſich hier in präſentiſche Bedeutung auf, und deute nur das Wollen, das Mögen an. Aber auf jeden Fall war dieß Wollen oder Mögen für die, welche, wie die Gegenwärtigen, ſich noch nicht entſchloſſen hatten, an den Meſſias zu glauben, ein Zukünftiges, und die Umgebung der Präſentia ſcheint eher dazu aufzufordern, die Futura ſtreng zu nehmen, als zum Gegentheil.

Unverkennbar liegt auch auf dem ὃν-ἣν ἐγὼ δώσω ein Nachdruck; und wie ἡ σάρξ μου, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ κτλ zu einem Hauptbegriff zu verbinden iſt, ſo auch ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω. Nicht will Jeſus ſagen, jenes Lebensbrot ſey ſeine Menſchheit, ſondern vielmehr, das

zu ertheilende und zu genießende Lebensbrot sey sein für das Leben der Welt dahinzugebende, dem Tode geweihete Fleisch; oder mit andern Worten: die volle Mittheilung jenes Himmelsbrotes werde erst geschehen können durch den Tod seines Fleisches für das Leben der Welt.

Den bildlichen Ausdruck, φαγεῖν ἐκ. τ. ἄρτου V. 51. hatten die Juden wohl verstanden. Bey einiger Aufmerksamkeit konnte ihnen auch nicht entgehen, was die σάρξ des Herrn und das δοῦναι derselben bedeuten sollte. Wenigstens, daß der Ausdruck hier bildlich zu nehmen sey, hätte den an Bildersprache der Art Gewöhnten nicht zweifelhaft seyn sollen. Sie selber setzen erst dem σάρκα δοῦναι das auffallendmachende φαγεῖν hinzu. Aber auch in dieser Form würde billigen und aufmerksamen Zuhörern der Ausspruch Jesu nicht so auffallend und sinnlos vorgekommen seyn, wie den Juden V. 52. Denn sowohl die בשר, als auch das אכל in den mannigfaltigsten Zusammensetzungen bildlich zu verstehen waren sie gewohnt, und wenn es hieß: das Schwert, das Feuer frißt; oder, wie Mich. 3, 3. von den Fürsten Israels: ihr fresset das Fleisch עמי meines Volkes; oder wie Psalm 27, 2. von den Feinden: sie wollen an mich, mein Fleisch zu fressen; oder endlich, Predig. 4, 5. von dem Narren, der verzweifelt: er frisset sein Fleisch: so bedachte sich von den Anwesenden gewiß Niemand, wie er dergleichen Stellen zu verstehen habe. *)

Also ein absichtlicher Mißverstand war es, daß die Gegner spottend einander fragten: Wie kann dieser uns Fleisch, (sein Fleisch, wie B. T. und einige andere Auctoritäten hinzusetzen τὴν σάρκα ἑαυτοῦ) zu essen geben?

*) Wohl zu vergleichen ist hier noch, — nicht 3 Mos. 26, 29 (2 Könige 6, 28) — aber Luk. 20, 47. (Matth. 23, 14. Mark. 12, 40.) Gal. 5, 15.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ἐστὶν u. ſ. w. zu erleichtern. Nachdem er ſo ſeinen Zweck erreicht zu haben glaubt, ſpricht er V. 57. wieder, wie V. 53., ὁ τρώγων με ζήσεται δι' ἐμέ. Eben dieſe Parallele V. 57. ὁ τρώγων με zwingt uns, σάρξ καὶ αἷμα V. 53. — 56. als Ausdruck der geſammten menſchlichen Perſönlichkeit und Erſcheinung Jeſu zu nehmen. Vergl. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Hebr. 2, 14. Epheſ. 6, 12. 1 Kor. 15, 50. (vergl. Sir. 14, 18.), wo es überall nicht die Sinnlichkeit, als ſolche, ſondern den ganzen lebendigen Menſchen und zwar meiſt generiſch, bald im Gegenſatz gegen Gott, bald im Gegenſatz gegen das Himmliſche, Ueberirdiſche, Pneumatiſche überhaupt bezeichnet, aber ohne alle Nebenbedeutung des Böſen, wie man beſonders aus Ephſ. 6, 12. deutlich erſieht. So gewöhnlich dieſer Ausdruck im N. T. iſt und ſo häufig er in der Rabbiniſchen Litteratur *) ſich findet, ſo kommt er doch im ganzen alten Teſtamente nirgends vor; weshalb die Meinung des Holländ. Theologen Alting, **) es möge derſelbe wohl erſt nach dem Schluß der kanon. Litteratur des A. T. (post prophetarum excessum) entſtanden und üblich geworden ſeyn, nicht ohne Grund zu ſeyn ſcheint. Die Entſtehungsweiſe dieſer Redensart liegt im Dunkeln; Stellen, wie Geneſ. 9, 4. 5. Lev. 17, 11. ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν, Sapient. 7, 2. deuten von fern darauf hin.

Andere Ausleger, ältere und neuere, welche entweder die Beziehung dieſer Stelle, V. 53. — 56. auf das Abendmahl nicht aufgeben wollen, oder den V. 51. am Schluße angefangenen Gedankengang, ſelbſt nach dem

*) S. Druſius und Lightfoot zu Matth. 16, 17. Merkwürdig iſt, daß die Talmud. Sprache den Ausdruck faſt adjectiviſch gebraucht. So Rab. Beracoth. fol. 28, 2. מלך בשר ודם ein menſchlicher König.

**) Epist. IX. ſ. Lampe zu d. St.

Einwurf der Juden V. 52., fortgesetzt zu sehen wünschen, und, daß Jesus, durch den absichtlichen Mißverstand der Juden gezwungen, den Gedanken des Todes fallen läßt, nicht bemerken, fassen den Sinn der Worte V. 53. ff. so, als habe Jesus sagen wollen: An meinem blutigen Tode für das Leben der Welt, (oder zur Befestigung und feyerlichen Sanction meiner Lehre,) dürft Ihr Euch nicht stoßen, wenn Ihr des ewigen Lebens theilhaftig werden wollet; vielmehr müßt Ihr mit Eifer darnach trachten, Euch die Segnungen dieses Todes recht anzueignen.

Die Vertheidiger dieser Auslegung pflegen, was die philologische Begründung derselben betrifft, zuerst darauf aufmerksam zu machen, daß, da die σάρξ V. 51. von dem im Tode darzubringenden irdischen Leben des Heilandes zu verstehen sey, die Beziehung der σάρξ auf den Tod des Erlösers auch V. 53—56. Statt finden müsse, und dieß um so mehr, da, wie sie zweytens bemerken, das dabeystehende αἷμα, ebenso wie Apostelg. 20, 28. Röm. 3, 25. 5, 9. u. a. m. (vergl. Matth. 23, 30. 27, 6. 24.), den blutigen Tod bezeichne, durch welchen das irdische Leben Jesu, seine σάρξ, für das Leben der Welt dahingegeben werden solle. Die Redensart φαγεῖν τὴν σάρκα καὶ πίνειν τὸ αἷμα τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ. also sey von nichts anderem zu verstehen, als von der Perception der Wohlthaten, welche der blutige Tod des Messias der Welt erworben habe.

Wie wenig aber dieser Erklärung der Zusammenhang günstig sey, geht zum Theil schon aus dem Obigen deutlich hervor. Wie paßt zu dieser Auslegung der Schluß von V. 57. ὁ τρώγων με und der ganze 58. Vers? Wäre dieß der Sinn von 53—56., so würde Jesus nicht das Dunkle V. 51. erklärt, sondern nur noch mehr verdunkelt haben. Die σάρξ μου V. 51. bezeichnet an und für sich nicht das zu tödtende, sondern das le-

bendige Leibesleben unſeres Herrn, und erſt das ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ u. ſ. w. giebt der Stelle die Beziehung auf den Tod. Daß das αἷμα Ἰ. X. im N. T. den blutigen Tod des Erlöſers bezeichne, iſt wahr; aber niemals und nirgends ſtehet es dann mit σάρξ verbunden. So oft beyde Worte wie hier, mit einander verbunden werden, bedeutet αἷμα nie den blutigen Tod der σάρξ, ſondern immer das Leben derſelben (m. ſ. d. oben angef. Stellen). Daß σάρξ καὶ αἷμα hier zu Einem Begriffe zuſammengefaßt werden müſſe, geben die Gegner zu. Zu welchem Begriffe aber, lehrt V. 57. ὁ τρώγων με ſo deutlich, daß darüber, ſo wie dem gemäß über den richtigen Sinn der Formel φαγεῖν τὴν σάρκα καὶ πίνειν τὸ αἷμα τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ., kein Zweifel mehr Statt finden kann. Daß dieſelbe mit der kürzeren, ὁ τρώγων με, völlig einerley ſey, leuchtet ein, vergl. 54. und 57. Auch iſt klar, daß ὁ τρώγων με, κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμὲ V. 57. und ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον, ζήσεται, εἰς τὸν αἰῶνα V. 58. völlig daſſelbe beſagen. Wenn nun V. 53. 54. 57. vergl. 58. der Genuß des Menſchenſohnes, das Genießen ſeines Fleiſches und Blutes, als die weſentliche Bedingung des ewigen Lebens, oder V. 56. als die wahre Quelle des innigſten Vereintſeyns mit dem Meſſias dargeſtellt wird, in den offenbar parallelen Sätzen V. 40. 47. aber ſtatt des Bildlichen ὁ τρώγων με oder ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, das Bildliche ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ſtehet, kann man da über den richtigen Sinn jener bildlichen Redensart noch zweifelhaft ſeyn, und iſt es nicht klar, daß das Eſſen des Menſchenſohnes, der Genuß ſeines Fleiſches und Blutes, oder, denſelben als das Brot des Lebens genießen, hier nichts mehr und nichts weniger bedeuten ſoll, als des Meſſias im Glauben theilhaftig werden, ihn, den in menſchlicher Geſtalt erſchienenen Sohn Gottes, τ. χ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, 1. Joh. 4, 2.

[illegible] *) [illegible] Matth. 2. 11. von einem [illegible] und mit Epiphanius zu dieser St. [illegible] daß es von den Juden nicht angenommen war, weil [illegible] **), d. h. weil [illegible] Jesaias als Messias zu sprechen. Nur wir haben in Jesaias eine Stelle von Jerusalem in gutem Andenken. —

B. M. 2 Lesarten, a. nur der gewöhnliche Text, [illegible], aber nur eine Menge schwächerer Autoritäten bey Griesbach haben, [illegible] gegen mich sind. — Einige bedeutende Lesarten werden. Daß Johannes [illegible] für [illegible] B. M. genommen so möchte ich der Lesart [illegible] nicht das Wort reden. Der Sinn des K wäre dann: Herr, d. h. mächtiger Gesandter und wohlthätiger Freund d. i. warum kommst für Gesandtschaft zu mir, Feind und Tyrann, — keine heilende Gnade, den schlechten Dank —. — Joh. gebraucht [illegible] B. 14, K. 4, 47 [illegible] überhaupt für [illegible], ohne darauf die Frage zu setzen einzugehen Stelle.

Da nun viel Kraftes zu erklären ist, nur der mehr gewöhnlichen Lesarte. Johannes [illegible] und [illegible];

*) Augustin sagt tract. XXV. zu B. M. Expedit te, quid ei mandaverunt certum est. — Hoc est ergo mandasse illum eisdem, et illum dixisse pacem, et illorum mandare, et illum mandatum [illegible] non [illegible].

**) Lamberde fol. 98, 2 W. L. [illegible] Esaiä dicit: Non [illegible] est Messias Israel, nam cum [illegible] comederunt in diebus Hiskiae: [illegible] sie haben die Israeli gewollen in den Tagen des Hiskias, d. h. sie nahmen den Hiskias schon als den Messias an.

***) Dem Chrysostomus dem. 47. im Anfange folgend, aber deutlicher, sagt Euthymius, der auch [illegible] las: ἀληθῶς ἐστι βρῶσις, ἤτοι, πρώτιστη, ὡς τὸ πρωτότοκον μέρος τοῦ ἀνθρώπου τρέφουσα, τὴν ψυχὴν καὶ τὸ αἷμα δι' ὁμοίας. ἢ ταῦτα εἶπε, βεβαιῶν, ὅτι οὐκ αἰνιγμα λέγει, οὐδὲ παραβολήν.

†) Die Codices B C L gehören nach Griesb. zur Alex. Recens. K T zur jüngeren Constant. Dazu kommen noch von den Uebersetz. d. Ar. Copt, Sahid. Arm., von den VV. Clem. und Origenes.

ἀληθὴς gemacht haben, als die Abendländischen Auctoritäten (denn diese alle haben ἀληθῶς) aus dem letzteren das erstere, und da, was den Sprachgebrauch des ἀληθῶς bey Joh. betrifft, Parallelen wie 1, 48. 4, 42. 6, 14. 7, 40. die gewöhnliche Lesart unterstützen, so bin ich geneigt, dieser den Vorzug zu geben. — Gewöhnlich nimmt man das ἀληθῶς adjectivisch für ἀληθὴς, aber, wie mich dünkt, ohne hinreichenden Grund. Ἀληθῶς giebt, streng genommen als Adverbium, einen recht guten Sinn. Nachdem nämlich Jesus den Juden erklärt hat, daß sie, um das ewige Leben zu erlangen, sein Fleisch und Blut nothwendig genießen müßten, fährt er V. 55. etwa so fort: Ihr könnt dieß auch, wenn Ihr nur wollt (s. V. 52.), denn in der That und Wahrheit ist mein Fleisch eine Speise und mein Blut ein Trank, d. h. meine menschliche Erscheinung kann wirklich von Euch genossen werden, versteht sich im geistigen Sinne.

Zu dieser Uebersetzung und Erklärung berechtigt mich außer der Beziehung der Antwort J. auf den Einwurf der Juden V. 52. der Mangel des Artikels bey βρῶσις und πόσις, welcher, wenn ἀληθὴς die richtige Lesart wäre und für ἀληθινὸς stände, nach der Analogie von 1, 9. 4, 23. 15, 1. 17, 3. und in unsr. Cap. V. 32. durchaus nicht fehlen dürfte.

Vers 57. verhält sich zu dem Vorhergehenden so, daß er deutlicher erklären soll, wie der Genuß des irdischen Heilandslebens, (der Glaube und die Gemeinschaft mit dem erschienenen Messias,) das ewige Leben zu geben im Stande sey. Die Vergleichung mit 5, 26. giebt dem Verse volles Licht, zwingt uns aber auch, das διὰ beyde Mahle, obwohl es mit dem Accusativ construirt ist, nicht wegen, sondern durch zu übersetzen *).

*) Die natürliche Verwandtschaft der Begriffe, Ursach, Zweck und Werkzeug erklärt diese Verwechselung hin-

Vers 57. hat schon Beza gegen diejenigen, die, wie Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius, den Nachsatz der Comparation mit κἀγὼ anfangen, die bereits von Cyrill, Erasmus u. A. empfohlene, jetzt allgemein übliche Construction *), nach welcher der Nachsatz mit καὶ ὁ τρώγων anfängt, als die allein richtige vertheidigt. Sie wird vom Zusammenhange geboten, und vom Hebr. Sprachgebrauch erlaubt. Vergl. Math. 6, 10. 1 Joh. 2, 27. vorzügl. 4, 17.

V. 58, an V. 48. — 52. sich wiederum anschließend, bildet den Schluß der Rede. — Statt ζήσεται hier und V. 57. lesen eine Menge Auctoritäten bey Griesbach ζήσει. Griesbach und D. Paulus sind geneigt, dem ungewöhnlicheren ζήσει den Vorzug zu geben, der letztere auch noch deshalb, weil die active Form, wo von Thätigseyn für das Gute die Rede sey, viel mehr Wahrscheinlichkeit habe, als die passive Form, die mehr das passive ewig glücklich seyn bedeute. Ein solcher Unterschied der Bedeutung aber möchte schwerlich nachgewiesen werden können. Auch scheint mir im vorliegenden Falle mehr, als die Regel, daß das Ungewöhnliche den Vorzug verdiene, der Sprachgebrauch entscheiden zu müssen. Da nun Johannes, so oft er sonst das Futurum von ζῆν gebraucht, immer die Form ζήσομαι hat, z. B. 6, 51. 11, 25. 14, 19., wo gar keine varia lectio Statt findet,

---

länglich, die sich übrigens auch bey den Classikern nicht selten findet. Schon Beza machte aufmerksam auf Aristophanes Pluto, V. 470.: κἂν μὲν ἀποφήνω μόνην Ἀγαθῶν ἁπάντων οὖσαν, αἰτίαν ἐμὲ Τιμῶν, δι' ἐμὲ τε ζῶντας. Vergl. V. 93. wo der Schol.: Ἰστέον, ὅτι ἡ ΔΙΑ πρόθεσις οὐ μόνον γενικῇ συντάσσεται, ὅταν δηλοῖ ἐνέργειαν, ἀλλὰ καὶ αἰτιατικῇ. Mehrere Beyspiele aus den Classikern siehe bey Viger. ed. Herm. p. 587. 588. und Wahls Clav. unter d. W. Unter den neutest. Beyspielen aber, die man dafür anzuführen pflegt, Röm. 8, 11. 1 Joh. 2, 12. Luk. 1, 78. Apok. 12, 11. ist kein einziges völlig sicher und unzweydeutig.

*) S. Grotius und Lampe zu d. St. Not. 9.

ſo wie 5, 25., wo nur wenige Codices ζητουσι haben, und da die übrigen neuteſtam. Schriftſteller nach den meiſten und beſten Auctoritäten ſich immer nur der Form ζήσομαι bedienen: ſo gebe ich der Leſeart ζήσεται in beyden Verſen unbedenklich den Vorzug.

In Uebereinſtimmung mit V. 24. und zur näheren Beſtimmung des πέραν τ. θαλ. V. 25. zeigt V. 59. den Ort an, wo das von V. 25 — 28. Erzählte vorgefallen. *) Das Folgende von V. 60. — 71. ſprach Jeſus, wie es ſcheint, zum Theil im Weggehen aus der Synagoge.

Viele von den Jüngern im weiteren Sinne, (denn V. 61. werden ausdrücklich die δώδεκα davon unterſchieden,) die Jeſum gehört hatten, ſprachen: σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος.

Euthymius, Auguſtinus und Erasmus **) beziehen das οὗτος ὁ λόγος insbeſondere auf das ὁ τρώγων μου V. 57. vergl. 53. Luther und Melanchthon meinten, das σκληρὸν liege vorzüglich in dem, was Jeſus V. 58. ſage. Andere, wie z. B. Kuinöl, beziehen den οὗτος ὁ λόγος auf V. 51. — 57., auf die Rede Jeſu von ſeinem Tode für das Leben der Welt. ***) Andere endlich, wie Chryſoſtomus, verſtehen unter dem οὗτος ὁ λόγος V. 51. — 58., und finden das den Jüngern Anſtößige theils in dem, was Jeſus von ſeinem himmliſchen Urſprunge, theils endlich von der Nothwendigkeit ſein Fleiſch zu eſſen und ſein Blut zu trinken geſagt habe.

Eben ſo verſchieden wird die Bedeutung von σκληρὸς angegeben. Denn während Einige †) darunter das Schwerzubefolgende verſtehen, ſagen An-

*) S. Comment. 1. S. 115. 116.

**) Paraphr. zu d. St.

***) Aehnlich Semler in ſeiner Paraphraſe in der Anmerk. zu V. 61.

†) Schon Chryſoſtomus widerlegt die, welche das σκληρὸς

dere *), es sey damit das Schwerverständliche, das Unerklärliche gemeint. Lampe giebt ihm die Bedeutung das Unfrommen, Stolzen, und Gotteslästerlichen und meint, es beziehe sich darauf, daß Jesus sich göttliche Ehre angemaaßt. So auch Semler. Kuinöl dagegen versteht es von dem Aergerlichen (V. 61.), Unangenehmen, daß Jesus von seinem Tode gesprochen.

Meine Ansicht ist diese. Das, woran die Jünger sich stoßen (V. 61.) und was ihnen so hart erscheint, V. 60., kann zunächst nichts anderes seyn, als was Jesus von Vers 53. — 58. gesagt hat, und was in dieser Antwort auf den Einwurf der Juden V. 52. der Hauptgedanke ist, nämlich: daß Jeder, der das ewige Leben erlangen wolle, nothwendig des Messias Fleisch essen und sein Blut trinken, Ihn selber, das Brot des Lebens, genießen müsse. Was aber darin die Jünger, welche das Bildliche der Rede Jesu nicht ganz verkannt zu haben scheinen, (denn nur die Juden verstehen V. 52. den Herrn absichtlich falsch,) insbesondere σκληρὸν nannten, was sie, weil sie es nicht verstanden, für hart hielten, für etwas, das menschlichen Ohren unerträglich sey, **)

---

durch τραχύς, ἐπίπονος, μόχθον ἔχων erklären, denn er sagt, Jesus spreche ja hier nicht περὶ πολιτείας, sondern περὶ δογμάτων. D. Paulus in s. Comment. vergleicht das σκλ. mit קשה und übersetzt es, schwer zu befolgen.

*) So Chrysostomus und Euthymius, die es durch δυσπαράδεκτος erklären; jener setzt noch hinzu: ὑπερβαίνων τὴν ἀσθένειαν, πολὺν ἔχων τὸν φόβον. Aehnlich Grotius, Tittmann u. a.

**) Daß das σκληρὸν dem Hebr. קשה in Stellen wie 1 Sam. 20, 10. 1 König. 12, 13. entspricht, ist gewiß. Niemals aber ist קשה die schwer zu befolgende, oder unverständliche Rede, sondern vielmehr das Abstoßende überhaupt. Kypke obser. zu dies. Stelle führt aus Euripides trag. incert. v. 74. an: πότερα θέλεις σοὶ μαλθακὰ ψευδῆ λέγω, ἢ σκλῆρ' ἀληθῆ, φράζε· σὴ γὰρ ἡ κρίσις. Lampe bringt sehr passend aus Cic.

— ſcheint nach dem, was V. 62. und 63., beſonders das τὸ πνεῦμα ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν andeutet, nichts anderes zu ſeyn, als die Verbindung des ζωὴν ἔχειν mit dem Genießen des irdiſchen Heilandslebens, welche ſie, obwohl ſie bey der σάρξ und dem αἷμα an kein wirkliches Fleiſch und Blut dachten, doch immer noch zu ſinnlich faßten, und eben deshalb für unmöglich halten mochten. Aehnlich ſagt der Apoſtel Paulus, die Lehre vom Kreuze Chriſti ſey den Juden ein σκάνδαλον 1. Kor. 1, 23. Wenn auch das εἰδὼς ἐν ἑαυτῷ V. 61. nichts Wunderbares andeutet, welches anzunehmen man durch die zwar gewöhnliche, aber nicht zu rechtfertigende Vergleichung dieſer Stelle mit V. 64. 1, 50. 2, 24. leicht geneigt werden möchte, ſo ſteht das ἐν ἑαυτῷ doch keinesweges aus einem Hebraismus überflüßig; noch weniger aber kann denen, welche gern jede Spur höherer göttlicher Kräfte in Jeſu mit dem exegetiſchen Schwamm auswiſchen möchten, erlaubt werden, das ἐν ἑαυτῷ auf γογγύζουσι beziehen. Der Beyſatz ſcheint nur anzudeuten, daß Jeſus vermöge ſeiner tiefen Menſchenkenntniß nicht von Andern erfuhr, ſondern, — wie Luther richtig überſetzt, bey ſich ſelber merkte, *) daß viele ſeiner Jünger über jenen λόγος murrten und ſich daran ſtießen. — Daß τοῦτο V. 61. (οὗτος ὁ λόγος V. 60.) zu θεωρεῖν τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. ἀναβ. u. ſ. w. einen Gegenſatz bilde, und am Schluß der Frage V. 62. etwas dem

---

Philipp. VIII. folgendes bey: In reipublicae corpore, ut totum salvum sit, quicquid est pestiferum, amputetur. *Dura vox!* multo illa *durior*: salvi sint improbi, scelerati, impii: deleantur innocentes. — Vergl. Raphelius annotat. ex Polybio et Arriano zu d. St. Das δύνανται und ἀκούειν in dieſer Stelle iſt nicht, jenes wollen, dieß verſtehen. Mark. 4, 33. kann hier nicht verglichen werden, eher Joh. 16, 12.

*) Analog iſt ἔχειν ἐν ἑαυτῷ 5, 26. Mark. 5, 30. ἐπιγινώσκειν ἐν ἑαυτῷ. Apoſtelg. 10, 3. διακρεῖν ἐν ἑαυτῷ.

τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει V. 61. Entſprechendes ergänzt werden müſſe, darin ſind alle Ausleger mit einander einverſtanden. Ueber das Zuergänzende aber, ſo wie über den Gegenſatz herrſcht eine groſſe Verſchiedenheit der Meinungen. Einige, vorzüglich die älteren Ausleger, beziehen das τοῦτο im Gegenſatz gegen das ἀναβαιν. ὅπου ἦν τὸ πρότερον auf das καταβέβηκα ἐκ τ. οὐρ. V. 42. vergl. V. 58. u. a., und indem ſie davon ausgehen, daß Jeſus hier das Anſtöſſige ſeiner Rede nicht mehren, ſondern aufheben wolle, *) hinter Vers 62. etwa τί ἐρεῖτε; **) oder beſtimmter den Gedanken ſo ergänzen: werdet Ihr dann noch Anſtöſſiges finden in meiner Rede? — behaupten ſie, Jeſus ſtelle hier durch die Hinweiſung auf ſeine Rückkehr in den Himmel den Beweis für ſeine Abkunft vom Himmel. Da aber dieſer Auslegung weder das Folgende noch der Zuſammenhang von V. 51. — 58. entſpricht, ſo haben Andere, ***) vorzüglich in Betrachtung deſſen, was V. 63 geſagt wird, und in Erwägung der Fortſchritte, welche die Erkenntniß der Jünger von dem Weſen des Meſſias nach dem Tode Jeſu machte, den Zuſammenhang der Stelle ſo dargeſtellt: daß ich ſterben werde, iſt Euch anſtöſſig, weil Eure Erwartungen von dem Meſſias zu weltlich ſind; was werdet Ihr alſo ſagen, wenn ich in den Himmel zurückgekehrt ſeyn werde, werdet Ihr dann auch noch in Euren falſchen ſinnlichen Vorſtellungen vom Meſſias verharren? — Kann nun nicht geleugnet werden, daß Vers 63. dieſer Auslegung günſtiger iſt, als jener erſteren, ſo will ſich doch theils ſchon der Schluß von V. 63., theils aber und noch mehr die Rede Jeſu V. 53. — 58., wo vom Tode

*) Chryſoſt.: οὐ τοίνυν τὸ σκάνδαλον ἐπιτεῖναι θέλων τοῦτο ἔλεγεν, ἀλλὰ λῦσαι μᾶλλον.

**) Euthymius: λείπει τὸ: τί ἐρεῖτε;

***) So Knöbl. Aehnlich, nur das τοῦτο anders beziehend, Melanchthon, Luther u. a.

des Erlösers nichts gesagt ist, dazu auf keine Weise schicken. Den richtigsten Weg, scheint mir, schlagen diejenigen ein, welche das τοῦτο auch in der Ergänzungsfrage am Schluß V. 62. wiederholen und es darauf beziehen, was Jesus V. 53. ff. von der Nothwendigkeit, sein irdisches Heilandsleben zu genießen, gesagt hat, den Zusammenhang der Rede aber vollständig etwa so entwickeln:

Schon das ist Euch anstößig, sagt Jesus, daß ich Euch gesagt habe, Ihr müßt, um zum ewigen Leben zu gelangen, mein Fleisch essen, und mein Blut trinken, mich selbst genießen. Wenn Ihr nun jetzt, da ich noch auf Erden und Euch gegenwärtig bin, diese meine Rede für hart haltet und Euch daran stoßt: was werdet Ihr sagen, wenn Ihr mich werdet dahin zurückkehren sehen, wo ich vorher war, ehe ich Fleisch und Blut annahm, und wenn Euch dann, auch nach meiner Rückkehr in den Himmel, wird angemuthet werden, daß Ihr mein Fleisch essen und mein Blut trinken sollt, um durch mich des ewigen Lebens theilhaftig zu werden? Ihr solltet vielmehr eben daraus, daß ich dahin zurückkehren werde, wo ich zuvor war, schließen, daß das Lebendigmachende überall nicht das Fleisch ist, sondern der Geist, und daß meine Worte, die ich zu Euch rede, Geist und Leben sind, durch deren Annahme allein es möglich ist, mich wahrhaft zu genießen.

Ich habe in die Entwickelung dieser Auslegung *) den 63 Vers absichtlich schon mit aufgenommen, um zu zeigen, wie wohl er sich zu derselben schickt und sie zu ihm.

---

*) Angedeutet hat sie schon Luther a. a. O. S. 2145 f. u. Beza's Mſ. bey Lamy II. p. 288. not., beyde nur ohne sie zu verwerfen. Angenommen aber hat sie Piscator in s. Apalys. logica Ev. J. p. 145.

[illegible] will den Fleischlichgesinnten und [illegible] [illegible] [illegible] er sie auf seine Rückkehr in den Himmel [illegible] [illegible] aber steht der σάρξ gegenüber) hinweiset [illegible] [illegible] den Widerspruch zwischen ihrem [illegible] [illegible] seine Rede und zwischen seinem höheren, himmlischen [illegible] und Wesen bemerklich macht, zum vollen [illegible] seiner Worte verhelfen.

[illegible] den sehr verschiedentlich ausgelegten Vers 63. [illegible] wollen wir, ohne alle Rücksicht auf [illegible] [illegible] und deren Beurtheilung, jetzt nur [illegible] im Einzelnen genauer begründen.

[illegible] muß hier davon ausgehen, was von Allen zu[illegible] wird, daß V. 63. der Schlüssel zum Verständ[illegible] [illegible] Rede Jesu von V. 51. an ist, und auch [illegible] des Redenden seyn soll. Betrachtet [illegible] der Form des Satzes genauer, so ist klar, daß [illegible] τὸ πνεῦμα — bis ὠφελεῖ οὐδέν, die allge[illegible] [illegible] Regel enthalten, wonach der [illegible] (Vers 60.) ausgelegt werden muß, [illegible] des Verses aber, τὰ ῥήματα, ἃ [illegible] (nicht λαλῶ) *) ὑμῖν πνεῦμά ἐστι [illegible], das Resultat angeben, welches aus [illegible] Anwendung jener Regel auf den Haupt[illegible] [illegible] Vers 53. ff. nothwendig folgt. Die [illegible] [illegible] Zusammenhang des Satzes erlaubt [illegible] [illegible], noch dem ἡ σάρξ ein μου hinzu[illegible] [illegible] will sagen: In Beziehung auf meine [illegible] [illegible] findet, daß nur wer mich

*) [illegible] Unterschiede [illegible] Syr. Jt. [illegible] und unter den Vätern [illegible] Ambr. Aug. eine [illegible] welche außerdem vom Zusammenhang [illegible] wird, da kann die Kritik sicher [illegible]

ißt, das ewige Leben hat, gilt die Regel: das Lebendigmachende iſt überall der Geiſt, τὸ πνεῦμα (ſ. 3, 6.), nicht das Fleiſch; die irdiſche Erſcheinung an und für ſich kann das ewige Leben nicht gewähren. Dasjenige alſo, was ich Euch in meiner irdiſchen Erſcheinung und von derſelben zum Genuß darbiete, was Ihr genießen könnt und müßt, um das ewige Leben zu empfangen, iſt nichts anderes, als meine Lehre (meine Worte), weil ſie — nicht σάρξ ſondern πνεῦμα d. h. aus dem πνεῦμα entſprungen und davon erfüllt, ſo viel Leben in ſich hat und mitzutheilen im Stande iſt, (V. 68.), daß ſie gleichſam ganz Leben iſt. *) Dieſe meine Worte (meine Lehre), fährt Jeſus V. 64. fort, anzunehmen, und durch ſie das ewige Leben zu haben, würde Euch Allen nicht ſchwer ſeyn und hart ankommen, wenn unter Euch nicht Etliche wären, welche keine Luſt und Kraft haben zum Glauben; dann ohne Glauben kann Niemand erfahren und inne werden, daß meine Worte Geiſt und Leben ſind. — Dieſe ῥήματα V. 63., (dieſe Lehre,) ſind, im Gegenſatz gegen die Meſſianiſchen ἔργα, der ganze Inbegriff ſeiner Erklärungen über ſich, als den Sohn Gottes, das vom Himmel herabgekommene Brot des Lebens. V. 68.

Wie das οἱ οὐ πιστεύουσι V. 64. zu nehmen ſey, lehrt der Gegenſatz V. 68. 69.

Johannes unterbricht die Rede Jeſu, indem er wie 2, 24. 1, 50. auf den Act des höheren göttlichen Wiſſens Jeſu hinweiſet, der in den Worten, ἀλλ' εἰσιν ἐξ ὑμῶν τινές V. 64, und in dem, was er V. 70. von Judas Iſcharioth vorherſagt, zu liegen ſchien. Daß ἐξ ἀρχῆς hier relative zu nehmen ſey, geben ſelbſt die ſtreng dogmatiſchen Ausleger unter den Alten zu. Einige aber beziehen es auf den Anfang des öffentlichen Lehramtes Jeſu, Andere, dem Zuſam-

*) Euthymius: πνευματικὰ καὶ ζωηρά.

menhang gemäßer, auf den Anfang der Jüngerschaft derer, die hier als Nichtgläubige, ja als Abtrünnige bezeichnet werden.

Die Rücksicht des εἴρηκα V. 65. auf V. 44. (37.) ist klar. Wie aber ist das διὰ τοῦτο hier zu nehmen? Man sagt, *) Jesus habe damit sich und seine gläubigen Jünger über den Unglauben jener Etlichen und den Verrath des Judas trösten wollen. Diese Bemerkung erklärt aber nicht genügend, warum es hier heißt: διὰ τοῦτο εἴρηκα u. s. w. — Jesus findet darin, daß einige seiner Jünger nicht glaubten und im Begriff waren, ihn zu verlassen, einen sicheren Beweis dafür, daß nicht menschliche, irdische Rücksicht und Absicht, sondern allein, wer von Gott gezogen und getrieben werde, im Stande sey, in ihm den Sohn Gottes zu erkennen und im Glauben an ihn zu verharren. — Die μὴ πιστεύοντες waren solche, die aus bloß fleischlichen Absichten zu ihm gekommen waren; die Folge davon war, daß sie nun, da sie eine so harte Rede gehört zu haben wähnten, ungläubig ihn verließen. Darauf sie aufmerksam zu machen, daß ihr Glaubensgrund nicht der rechte gewesen, erinnert er sie an das, was er vorher gesagt, und macht ihnen bemerklich, wie sie selber die Wahrheit seines Ausspruches durch die That bestätigten. Vergl. Matth. 15, 12. 13.

Wegen des ἐκ für ὑπὸ V. 65. siehe Apostelg. 5, 38. 39. Röm. 2, 29.

Von diesem Augenblicke an ἐκ τούτου (χρόνου 19, 12.), da Jesus sich so entschieden erklärt hatte, daß er nichts weniger als irdisches Sinnen und Trachten zu befriedigen gekommen sey, verließen Viele, in ihren Erwartungen getäuscht, seine Gemeinschaft auf immer; sie fielen von ihm ab, ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, oder, wie Joh. erklärend hinzusetzt: καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιε-

*) So Piscator in s. Analys. logica. S. 147.

πατουν. Die rein Hebr. Redeweiſe: ἀπελθειν εἰς τὰ ὀπίσω, kommt, ganz wie hier, im N. T. nur noch 18, 6. vor. Dort iſt ſie in ihrer urſprünglichen Bedeutung von dem Zurückweichenden gebraucht, eben ſo, wie ἀποστρέφεσθαι εἰς τὰ ὄπίσω Pſalm 40, 14. 35, 4. *) Auch in unſerer Stelle liegt die urſprüngliche Bedeutung des Umkehrens und Zurückweichens zum Grunde; damit verbindet ſich aber hier die abgeleitete Bedeutung des Abfallens, wie in dem ἀκολουθεῖν, von der Nachfolge Jeſu in den Evangelien gebraucht, die urſprüngliche Bedeutung mit der abgeleiteten meiſtens zuſammenfällt. Der Grund iſt, weil damals dem Herrn nachfolgen und ihn verlaſſen, ein inneres und äußeres zugleich war. — Völlig gleichbedeutend mit dem ἀπελθεῖν εἰς τὰ ὀπίσω in unſerer Stelle iſt das ἀποστῆναι εἰς τὰ ὀπίσω אָחוֹר Pſalm 44, 19. (18.) vergl. 78, 57.

Die Frage Jeſu an die Zwölfe V. 67. war nicht die Frage des Mißtrauens, ſondern der Prüfung. Wahrhaft frey, und von Gott gezogen, ſollten ſeine Jünger ihm nachfolgen.

Wie oft, ſo antwortet auch hier der ſo ſchnell ergriffene Petrus an Statt und im Namen Aller, vergl. Matth. 16, 16. Sein Bekenntniß entſpricht der bisherigen Rede Jeſu. Man vergl. V. 68. mit V. 63. und V. 69 mit V. 40. und 58.

Die gewöhnliche Leſeart V. 69., offenbar aus Matth. 16, 16. genommen, weicht mit Recht der kürzeren, ungewöhnlicheren und von den beſten Auctoritäten empfohlenen: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Ueber dieſe Bezeichnung des Meſſias ſ. Mark. 1, 24. **) vergl. Luk. 4, 34. 41. Matth. 8, 29. Apoſtelg. 4, 27. Offenb. 3, 7.

---

*) Aehnlich ἐπιστρέφειν εἰς τὰ ὀπίσω Mark. 13, 16. Matth. 24. 18. στρέφεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω Joh. 20, 14.

**) S. Grotius zu d. St., der auf Daniel 9, 24. verweiſet.

Die ältere, wie neuere Ausleger machen bey dem πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, (was die Bedeutung dieser Perfecta betrifft s. 5, 33. 45.,) darauf aufmerksam, daß Joh. die Erkenntniß Christi aus dem Glauben an ihn hervorgehen lasse. Dagegen aber spricht, daß Joh. 1 Br. 4, 16. gerade umgekehrt sagt: ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν. Vers 36. in unserem Capitel steht das ὁρᾶν dem πιστεύειν voran, und V. 40. heißt es: ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων. Diese Bemerkung berechtigt aber keineswegs so zu übersetzen: wir glauben, weil wir erkannt haben; — sie soll nur vor übereilten Schlüssen warnen. Glauben und Erkennen ergänzen und vollenden einander im Sinne der Schrift. Beydes vereinigt macht erst den wahren Jünger Jesu. Den höchsten Grad der Ueberzeugung auszudrücken, (und dieser findet in übersinnlichen Dingen nur da Statt, wo Erkennen und Glauben zusammenfällt,) läßt Joh. den Petrus sagen: ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν κ. ἐγνώκαμεν.

Warum und in welchem Sinne sagt Jesus V. 70.: οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς, τοὺς δώδεκα, ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν;

Petrus hatte auf die allerdings betrübende Frage des Herrn V. 67. so geantwortet, daß es schien, als halte er einen Abfall von irgend einem seiner Mitjünger für eben so unmöglich, als seinen eigenen. Das war übereilt und zu viel. Wahre Demuth und Besonnenheit hätten anders gesprochen. Theils nun um den unbesonnenen und der menschlichen Schwachheit zu viel vertrauenden Petrus zu recht zu weisen, theils, um zu zeigen, wie großes Recht er gehabt habe, sie Alle zu fragen: μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; theils endlich, um dem gegenwärtigen Judas durch leise Andeutung, daß er ihn wohl kenne und durchschaue, das Gewissen zu rühren, spricht Jesus: Habe ich nicht Euch Zwölfe ausgewählt zu meiner näheren Freundschaft und Gemeinschaft? Und

dennoch ist unter dieser kleinen Anzahl auserwählter Freunde Einer, mein Widersacher und Verfolger! Die Vergleichung mit Matth. 16, 16. 17., und Ev. Joh. 13, 10. 18. spricht für diese Auslegung.

In welchem Sinne aber nennt Jesus den Judas einen διάβολος?

Die ähnliche Stelle Matth. 16, 23. könnte die Meinung veranlassen, als nenne Jesus den Judas einen Teufel, so fern er vom Teufel angestiftet oder ihm ähnlich sey in seinem bösen Sinne. Joh. 13, 2. 27. scheint diese Auslegung zu begünstigen; aber scheint auch nur. Denn erst, nachdem Judas wirklich den Entschluß gefaßt hatte, seinen Herrn und Freund zu verrathen, was jetzt durchaus noch nicht der Fall war, bemerkt Johannes, daß er mit dem Teufel in Verbindung getreten und von demselben in Besitz genommen sey. Auch würde, wäre jene Ansicht die richtige, nach Joh. Sprachgebrauch 8, 44. 1 Joh. 3, 10. etwa υἱὸς oder τέκνον τοῦ διαβόλου stehen.

Am richtigsten ist, διάβολος hier zu nehmen, wie das Hebr. שָׂטָן 1 Könige 5, 4. (18.) 11, 14. 1 Sam. 29, 4. *) und wie das dem entsprechende διάβολος Esther 7, 4. und 8, 1. für צַר und אוֹיֵב vorkommt, also in der Bedeutung von Widersacher und Verfolger.

In der Schlußbemerkung des Johannes V. 71. will Bengel theils wegen bedeutender Auctoritäten (s. Griesbach), theils, weil vor der gewöhnlichen Lesart Ἰσκαριώτην der Artikel τὸν nicht fehlen dürfte, lieber Ἰσκαριώτου lesen. D. Paulus stimmt ihm darin bey. Auch 13, 27. lesen B C L M u. andere, auch Origenes

*) 1 König. 5, 4. 1 Sam. 29. 4. hat die Sept. ἐπίβουλος 1 König. 11, 14. σατὰν Ps. 109, 6. διάβολος. Vergl. außerdem 1 Timoth. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3. auch 1 Macc. 1, 36.

Ἰσκαριώτην, ja ſelbſt Matth. 10, 4. lieſet Origenes eben ſo. Bey dem allen aber iſt ſchwer, die gewöhnliche Leſeart, die von den meiſten Auctoritäten überall geſchützt wird, zu verwerfen, zumal da das unmittelbar voraufgehende Σίμωνος leicht zur Veränderung des Accuſ. in den Genitiv Veranlaſſung geben konnte. Gewiß iſt, Judas hatte dieſen Beynamen von ſeiner Vaterſtadt קריות (אש) im Stamme Juda, Joſ. 15, 25. *)

*) S. Lampe zu d. St.

Sechster Abschnitt.

7, 1. — 10, 22.

Von dem, was in diesem und dem folgenden Abschnitte bis 11, 57. erzählt wird, schweigen die drei ersten Evangelisten fast gänzlich. Ja sie scheinen sogar jedem Versuch, ihre Erzählungen von dem, was sich seit dem letzten Aufbruche Jesu aus Galiläa bis zu seinem feyerlichen Einzuge in Jerusalem zutrug, mit jenen beyden Abschnitten unseres Evangeliums in Uebereinstimmung zu bringen, hartnäckig zu widerstreben.

Indeß hat uns Lukas in dem ihm meist eigenthümlichen Abschnitte 9, 51. — 19, 48. einige Andeutungen gegeben, wodurch wenigstens eine ungefähre Harmonie möglich zu werden scheint.

Lukas giebt uns dort einen wahrscheinlich aus mehreren zusammengesetzten Reisebericht von mehr als einer Reise Jesu nach Jerusalem. *) Nach Cap. 9, 51. bricht Jesus aus Galiläa auf nach Jerusalem, und zwar ohne dahin wieder zurückzukehren. 13, 22. 31. ist offenbar von demselben Aufbruche zu verstehen, so wie 17, 11. von dem Fortschritt dieser Reise aus Galiläa. Cap. 19, 29. ff. aber zieht Jesus, nicht unmittelbar aus Galiläa, sondern anderswoher kommend, zum letzten Paschafeste in Jerusalem ein. Aus Joh. 10, 40. vergl. 11,

*) S. Schleiermachers krit. Versuch über die Schriften des Lukas. 1. S. 158. ff.

54., wissen wir nämlich daß Jesus, als er seinen letzten feyerlichen Einzug in Jerusalem hielt, nicht aus Galiläa, sondern aus Peräa kam, wohin er sich nach der Feyer des Enkänienfestes begeben hatte. Damit stimmen auch, wie es scheint, Matth. 19, 1. Mark. 10, 1. überein. Nach Johannes kehrte Jesus, nachdem er 7, 10. Galiläa verlassen hatte, um in Jerusalem das Laubhüttenfest zu feyern, nicht wieder dahin zurück, sondern hielt sich wahrscheinlich bis zur nahen Kirchweih, die nur zwey Monate nach dem Laubhüttenfeste (September) im December gefeyert wurde, Anfangs in Jerusalem, nachher (8, 59.) in Judäa auf, bald sich verbergend, bald wieder hervortretend, je nachdem die Umstände es geboten, oder erlaubten, 9, 35 40. Wäre Jesus nach der Skenopägie nach Galiläa zurückgekehrt, *) so würde Joh., der bis dahin jede Rückkehr des Herrn von Jerusalem nach Galiläa sorgfältig angemerkt hat, dieß bey Cap. 8, 59. anzuzeigen nicht unterlassen haben.

Daß also Joh. 7, 1. — 10. mit Luk. 9, 51. Matth. 19, 1. Mark. 10, 1. zusammenfällt, leuchtet ein. Was uns Matth. 15, 1. bis 19, 1. Mark. 8, 1. bis 10, 1., so wie Luk. 9, 18. bis 51. erzählen, und was sonst von später mitgetheilten Erzählungen bieher zu gehören scheint fällt in die Zeit, die Johannes 7, 1. 2. bezeichnet. — Ferner ist Joh. 12, 1. mit Luk. 19, 29. Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. völlig parallel; eben so Joh. 10, 40. 11, 54. mit Luk. 18, 31. Matth. 20, 17. vergl. 19, 1. Mark. 10, 32. vergl. V. 1. Alles also, was uns Luk. 9, 51. bis 18, 31. vergl. Matth. 19, 1. bis 20, 17. und Mark. 10, 1. — 32. mittheilen, läuft mit Joh. 7, 1. — 10. bis 12, 1. parallel, und gehört demnach in den von Johannes hier bezeichneten Zeitraum von dem Laubhüttenfeste bis zu dem ein halbes Jahr darauf erfolgten letzten Pascha.

*) So meint Paulus in s. Comment. 2. S. 358. ff. in d. ersten Ausg.

So gewiß nun dieß zu seyn scheint, so unsicher ist es, genauer bestimmen zu wollen, wie sich die einzelnen, in jenen ungefähr parallelen Abschnitten der Evangelisten enthaltenen Erzählungen chronologisch und pragmatisch an einander reihen. Denn obwohl sich in Lukas Cap. 18, 31. — 19, 29. eine geordnetere Reihefolge der Begebenheiten entdecken läßt, so scheint doch Luk. 9, 51. — 18, 30. wenigstens stellenweise der genaue chronologische Zusammenhang gänzlich zu fehlen, und Späteres und Früheres, was sich auf der Reise Jesu von Galiläa zur Skenopägie nach Jerusalem zutrug, unter einander gestellt zu seyn. Auf keinen Fall können die Vermuthungen der älteren Chronologen, nach denen Lukas 13, 22. mit Joh. 10, 22. und 17, 11. mit Joh. 12, 1. parallel seyn, und Alles, was wir Matth 16, 13. ff. bis 20, 34. vergl. Luk. 9, 18. — 18, 28. und Mark. 8, 27. — 10, 52. lesen, entweder ganz zwischen Joh. 10, 40. und 11, 1. 12, 1. eingeschoben, oder theils vor 10, 22., theils hinter 10, 40., theils endlich zwischen 11, 54. 55. vertheilt werden soll, dem Vorwurf der Uebereilung und Willkühr entgehen.

Aus der Art, wie Johannes in diesem und dem folgenden Abschnitte die Reden und Thaten Jesu auswählt und zusammenstellt, sieht man, daß ein Hauptaugenmerk seiner Erzählung auch das war, zu zeigen, wie der tödliche Haß der ungläubigen Juden (5, 18.) von jetzt an reissend zunahm und nicht eher ruhte, als bis er, da die Stunde gekommen, den Herrn ans Kreuz geschlagen hatte.

7, 1. — 13.

erzählt Joh., einleitend, wie und warum Jesus später als seine Verwandte und heimlich zum Feste nach Jerusalem hinauf gegangen sey, und was das Volk damals über ihn geurtheilt habe.

Der Schluß V. 1. bezieht sich auf 5, 18. Der Haß der Juden, der Jüdischen Priesterherrschaft hatte sein

jener Zeit eher zu, als abgenommen. Denn obgleich den Herrn Viele wieder verließen, denen seine Rede zu hart war, 6, 60. — 66., so mehrte sich doch sein Anhang täglich und eine immer bedeutendere Menge im Volke fand, daß, wie Er, so noch kein Mensch geredet habe, 7, 46. Man nannte ihn wenigstens einen guten Mann, 7, 12., oder hielt ihn wohl für einen Propheten, ja für den Messias selbst 7, 40. 41.

Δὲ V. 2. deutet auf den Gegensatz hin, der V. 1. in den Worten: οὐ γὰρ ἤθελον u. s. w. liegt. Jesus hätte Judäa und Jerusalem jetzt noch gern vermieden; denn seine Stunde war noch nicht gekommen, aber das Laubhüttenfest, eins von den drey hohen Festen חגים *), welche von jedem frommen Juden im Heiligthum zu Jerusalem gefeyert werden mußten, legte ihm die Pflicht auf, die heilige Stadt zu besuchen. Auch der gefahrvollen Pflicht entzog der Herr sich nicht; er unterzog sich ihr aber mit klugem und besonnenem Sinn. Seine ἀδελφοὶ, ob Stiefbrüder oder Verwandte im weiteren Sinn, muß auch hier unentschieden bleiben, — denen nach dem Zusammenhange der Stelle nicht sowohl hartnäckiger Unglaube, als vielmehr nur die Zweifelmüthigkeit des eitlen Weltsinnes Schuld gegeben werden kann, rathen ihm aus Klugheit, statt des dunklen Galiläas wenigstens von jetzt an das berühmtere Judäa zum Schauplatze seiner Thaten zu machen.

Die Rede der ἀδελφοὶ V. 3. 4. wird verständlicher, wenn man nicht außer Acht läßt, daß, nach den Mess. Vorstellungen der Zeit, Judäa, insbesondere aber die heilige Stadt, der Ort war, wo das neue Reich zuerst aufgerichtet, und von wo aus es weiter verbreitet werden sollte s. Luk. 24, 47. **) Apostelg. 1, 4. 8.

*) Josephus in der Archäol. 3, 4. nennt diese ἑορτὴ die ἁγιώτατη καὶ μέγιστη. Die Talmudisten nennen sie das Fest חג vorzugsweise.

**) S. Grotius zu d. St.

Was für μαθηταὶ σου sind V. 3. gemeint? Einige antworten, es seyen darunter diejenigen zu verstehen, die sich seit dem ersten Paschafeste 2, 23. in und um Jerusalem zu dem Herrn gehalten und bekannt hatten, und die hier von den Galiläischen Jüngern unterschieden werden. Andere sagen, es seyen hier im Gegensatz gegen die noch nicht gläubig gewordenen ἀδελφοὶ alle Jünger des Herrn überhaupt gemeint, von denen, wie es scheine, die meisten nach Jerusalem zum Feste schon vorausgegangen waren. Völlige Entscheidung ist hier nicht möglich. Indeß scheint die letztere Ansicht die richtigere. Die ἔργα, von denen hier die ἀδελφοὶ sprechen, sind wahrscheinlich solche Thaten oder Wunder, die Jesus kurz vorher in Galiläa mehr in Gegenwart seiner Verwandten und anderer ungläubigen Leute, als in Gegenwart seiner schon gläubigen Jünger verrichtet hatte.

So fern Jesus als Messias anerkannt zu werden wünschte, und eben deßhalb Zeichen und Wunder that, wollte er allerdings ἐν παῤῥησίᾳ, d. h. kund und offenbar seyn, vergl. V. 10. 11, 54. Col. 2, 15. Welch ein Widerspruch nun, meinten die weltklugen ἀδελφοὶ, bey solchen Plänen und Absichten sich in dem dunklen Galiläa gleichsam zu verstecken! Ist's wahr, was Einige vermuthen, daß Jesus auch auf dem letzten Pascha in Jerusalem nicht gewesen war; geschah es vielleicht gerade um diese Zeit, daß er seinen Freunden und Jüngern verbot, den Leuten zu sagen, wer er sey, Matth. 16, 20. Mark. 8, 30 Luk. 9, 21.: so scheint nichts natürlicher, als die Rede der ἀδελφοὶ V. 4. die, obgleich jetzt noch ungläubig, doch vielleicht nichts sehnlicher wünschten, als daß ihr Verwandter recht bald von dem versammelten Volke als Messias und König möchte anerkannt und ausgerufen werden.

Dem strengeren Griech. Periodenbau gemäßer wäre

es allerdings, wenn es V. 4. etwa so hieße: οὐδεὶς, — ὃς ζητεῖ, — ἐν κρυπτῷ τὶ ποιεῖ. Man hat gesagt, der Hebraismus der Construction sey nicht zu verkennen; entweder stehe das καὶ hier für ἀλλὰ oder für ὅς und im letzteren Falle sey αὐτὸς eine Hebr. Abundanz. Mir aber scheint, als erkläre sich alles einfacher, wenn man, wohl bedenkend, daß auch der gebildetere Styl der Griechen dergleichen nachläßige Perioden nicht nur erträgt, sondern unter gewissen Umständen sogar fordert, das καὶ — αὐτὸς αὐτὸς für ὁ αὐτὸς) zusammenfaßt, dem Lat. idemque vergleicht, und den ganzen Satz Lateinisch etwa so wiedergiebt: nemo enim clam sua agit, idemque cùpit celeber esse, (in ore hominum versari,) deutsch: niemand pflegt etwas im Verborgenen zu thun und zugleich nach Oeffentlichkeit zu streben; (Luther: und will doch (zugleich) offenbar seyn.) — Eine geregeltere Periode würde die verkehrte Verbindung von zwey so widersprechenden Dingen schwerlich so gut hervorzuheben im Stande gewesen seyn.

Die ἀδελφοὶ gründen ihre Aufforderung: φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ! darauf, daß Jesus dergleichen Thaten verrichtete, die ihn berechtigten, öffentlich aufzutreten. Sie zweifeln weder an der Möglichkeit, noch an der Wirklichkeit jener Thaten. Das εἰ ist also hier offenbar da, quoniam, wie Matth. 22, 45 Apostelg. 18, 15. u. a. m. — Jerusalem und Judäa war zu Festzeiten der Sammelplatz der Jüdischen Welt, κόσμος, (wie 12, 19.).

Jesus hatte alle Ursach zu fürchten, daß wenn er mit seinen Brüdern gleich im Anfange des Festes in den gewöhnlichen Festcaravanen zu Jerusalem erschiene, seine Feinde leichtes Spiel haben würden, ihn zu greifen und zu tödten. Da es ihm nun noch nicht Zeit, d. h. dem göttlichen Rathschluß noch nicht gemäß schien, sich dem tödlichen Haße seiner Feinde bloß

zu ſtellen: ſo wollte er ſich nicht eher in Jeruſalem zeigen, als bis die Anzahl der ihm Günſtigen und an ihn Gläubigen beſonders aus Galiläa daſelbſt ſo groß ſeyn werde, daß die Prieſter und Phariſäer ſich fürchten müßten, Hand an ihn zu legen.

Dieſem Zuſammenhange gemäß iſt die Antwort Jeſu V. 6. — 8. Er zeigt ſeinen Verwandten, daß eine höhere Klugheit, als von der ſie ſprächen V. 4., ihm gerade das Gegentheil von dem, wozu ſie ihn aufforderten, zur Pflicht mache.

In Beziehung darauf, daß ſeine ἀδελφοὶ ihm geſagt hatten: φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ V. 4. ſagt er: ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν: in Beziehung aber darauf, daß, wie Joh. V. 5. bemerkt, ſeine Verwandte noch nicht glaubten und mit ihrem Glauben noch warten wollten, ſagt er: ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτε ἐστιν ἕτοιμος. Andere nehmen das ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς anders. Einige, den Sinn zu tief ſuchend, beziehen es auf die Zeit des Leidens und Sterbens. Wie wenig aber ſchickt ſich dazu: ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτε ἐστιν ἕτοιμος! Die Beziehung des καιρὸς ὑμέτερος braucht zwar nicht dieſelbe zu ſeyn, aber auf jeden Fall muß ſie der Beziehung von καιρὸς ὁ ἐμὸς analog ſeyn. — Andere beziehen καιρὸς beyde Male auf ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτὴν Vers 8. vergl. V. 3. Aber wie ſchickt ſich dazu das πάντοτε bey ὑμέτερος, und wie nichtsſagend erſcheint die Antwort Jeſu nach dieſer Erklärung! Das Richtigſte iſt wohl dieß. Ihr könnt, fährt Jeſus V. 7. fort, zu jeder Zeit ohne alle Gefahr der Welt Euch zeigen; denn da Ihr als noch nicht Gläubige zu jenem κόσμος gehört, kann und wird auch dieſer κόσμος Euch nicht haſſen (vergl. 15, 19. 17, 14. 16.), mich aber, der ich nicht dazu gehöre (ἐκ τοῦ κόσμου 15, 19.), mich haßt ſie und muß die Welt haſſen, weil ich, als das Licht der Welt 3, 19., als der wirkliche Meſſias, an den ſie glauben ſollte, eben

dadurch ihr, der ungläubigen, Zeugniß gebe, (bezeuge, ἐλέγχω αὐτὸν lieset Chrysostomus, und mit ihm Nonnus und Theophylakt; ἀποδεικνύω erklärt Euthymius,) daß ihre Werke bös sind, während sie mich zu hassen und verfolgen zu müssen vorgiebt, weil ich ein Uebertreter des Gesetzes und ein Lästerer Gottes sey, vergl. V. 19. Ihr möget also immerhin schon jetzt hinaufgehen zum Feste V. 8.; ich bleibe noch hier V. 9, weil meine Zeit mich der Welt zu zeigen, mit Gefahr meines Lebens, noch nicht erfüllt ist. V. 6.

Daß das Hebraisirende, ὁ καιρὸς — οὔπω πεπλήρωται V. 8., gerade so viel sey, als das mehr Griech. ὁ καιρὸς — οὔπω πάρεστιν V. 6., leuchtet ein.

Statt ἐγὼ οὔπω ἀναβαίνω, der gewöhnlichen Lesart der meisten Auctoritäten, lesen nur D K, wenige Väter, wie Epiphanus, Cyrill, Chrysostomus und Hieronymus, und von den Uebersetzungen nur die Copt. Aeth. Pers. und It. (in einigen Handschr.) u. a. οὐκ. Schon Porphyrius las so und machte daraus dem Herrn den Vorwurf der Veränderlichkeit und Wankelmüthigkeit, weil er ja nach Vers 10. wirklich zum Feste nach Jerusalem hinauf gegangen sey. Dieser oberflächliche Vorwurf und der scheinbare Widerspruch zwischen V. 8. und 10. scheint der Lesart οὔπω schon sehr früh Daseyn und Ansehn gegeben zu haben. Auch 6, 16., wo das οὐκ allerdings in der Bedeutung von οὔπω zu nehmen ist, geben einige Handschriften wie B D statt des wohlbeglaubigten οὐκ das erklärende οὔπω. Das schwierige οὐκ verdient also auch hier auf jeden Fall den Vorzug. Der Widerspruch aber zwischen dem Worte Jesu V. 8. und seiner That V. 10. verschwindet, sobald man nur, wie schon Chrysostomus that, hinter ἀναβαίνω ein νῦν ergänzt, oder das Präsens ganz streng faßt, wozu das folgende ὅτι ὁ κ. ὁ ἐμὸς οὔπω πεπλήρωται ein unbestreitbares Recht giebt. Der Aorist ἀνέβησαν V. 10. steht statt des Plus-

quamperfects; *) der Zuſammenhang rechtfertigt dieſe Bemerkung hinlänglich. Richtig iſt, daß φανερῶς zu verſtehen von der Karavanenbegleitung, in der Jeſus nicht hätte verborgen bleiben können. Wenn aber einige Ausleger das ὡς ἐν κρυπτῷ überſetzen: ganz in Geheim, und das ὡς hier, wie 1, 14., als ein Caph veritatis oder confirmationis nehmen, ſo iſt dieß wohl nicht richtig. **) Joh. will durch das ὡς nur andeuten, man könne das Hinaufgehen Jeſu zum Feſte, ohne ſeine Jünger und nicht in der gewöhnlichen Galiläiſchen Feſtkaravane, gleichſam ein verborgenes, heimliches nennen.

Wie weiſe Jeſus gehandelt, daß er nicht mit ſeinen ἀδελφοῖς zugleich gegangen war, lehrt V. 11.; die Ἰουδαῖοι, dieſelben, von denen V. 1. die Rede iſt, ſuchten ihn auf, gewiß nur, um ihn zu fangen und zu tödten ſ. V. 25.

Daß die Frage ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; zugleich darauf hinweiſen ſolle: ſehet, er fürchtet ſich, der prahlende Wunderthäter! läßt ſich im Zuſammenhange nicht nachweiſen.

Der γογγυσμὸς V. 12. wird von Euthymius richtig nur auf den τάραχος und die ἀντιλογία der verſchiedentlich urtheilenden ὄχλοι bezogen.

Am richtigſten nimmt man das ἀγαθὸς mehr im Hebr., als im Griech. Sinne und Gebrauch. Das Wort aber hat in allen Sprachen einen ſehr weiten Kreis von Bedeutungen und Beziehungen. Hier iſt, wie der Gegenſatz οὐ ἀλλὰ u. ſ. w. lehrt, ἀγαθὸς ſo viel als ein ehrlicher, wohlwollender Mann, der das Volk auf keine

*) Ganz ähnlich iſt Thucydides 1, 102. vergl. Buttmanns Grammat. §. 124

**) Wohl zu Beherzigendes über den Gebrauch des Caph veritatis ſagt mit echt philologiſchem Geiſte Geſenius in ſ. Lehrgeb. S. 846.

Weiſe täuſchen wollte, ſondern es gut mit ihm meinte. Die Phariſäiſche Parthey im Volke nannte Jeſum dagegen einen Volksverführer, Matth. 27, 63., der ſich für den Meſſias ausgebe und es doch nicht ſey.

Dieſes ungünſtige Urtheil hatte keine Urſach, ſich zu verſtecken; wohl aber mußten ſich vor den Jüdiſchen Gewalthabern fürchten, die da ſagten: ὅτι ἀγαθός ἐστιν. Vers 13. wird daher mit Recht nur auf die günſtig Urtheilenden bezogen, die obwohl ſie ihre gute Meinung von Jeſu nicht gerade verſchwiegen, doch *nicht* wagten, ſie laut und frey zu äußern, παῤῥησίᾳ λαλεῖν vergl. V. 26.

7, 14. — 36.

Erſt um die Mitte des Feſtes, da er ſich ſicher glaubte, trat Jeſus öffentlich auf im Tempel und lehrte. Ob dieß an einem Sabbat geſchehen ſey, ob ſein Vortrag ſich auf einen vorgeleſenen Geſetzesabſchnitt und auf welchen er ſich bezogen habe, — bleibt der Vermuthung anheimgegeben.

Wie unwiderſtehlich die Rede Jeſu an dieſem Feſte geweſen, bezeugen ſelbſt ſeine Gegner. Verwundert fragen ſie: πῶς οὗτος γρ. οἶδε, μὴ μεμαθηκώς; Jeſus war kein Schüler irgend eines Rabbi; *) er war im Styl der alten Propheten ein θεοδίδακτος V. 16. 17. Das Volk ſcheuete ſich nicht in dem gewaltigen Lehrer einen Propheten zu erkennen; die Schriftgelehrten aber und Phariſäer, denen alles darauf ankam, das Volk über ihn irre zu machen, nennen ihn einen μὴ μεμαθηκότα, einen Ungelehrten, der in keiner von ihren Schulen geweſen, alſo ein ἰδιώτης ſey und unmöglich die Schrift, die heilige, (2 Tim. 3, 15. Joh. 5, 47. Joſeph. Arch. 13, 5. 8.) verſtehen könne. Wäre die

*) Ueber die Talmud. Fabel, daß Jeſus der Schüler eines R. Joſua geweſen, ſ. Lampe's litt. Nachweiſung zu d. St.

Frage: πῶς οὗτος u. ſ. w. bloß die Frage der neugierigen aber gutmüthigen Bewunderung geweſen, ſo würde Jeſus entweder gar nicht, oder doch anders geantwortet haben; da ſie aber Zweifel und Verdacht gegen ſeine Lehre und ſein Anſehn im Volke erregen ſollte, ſo antwortete er V. 16.—19., wie folgt:

Allerdings *nicht von Euch und in Euren Schulen habe ich gelernt, was ich lehre.* Dennoch iſt meine Lehre *nicht mein*, von mir erfunden und erdichtet; ſondern *ſie iſt* Gottes Lehre. Darüber aber gewiß werden kann *nur*, wer dem Willen Gottes gemäß lebt. Nur, wer aus Gott iſt, ihn liebt und ſeinen Willen thut, kann auch erkennen, ob etwas aus Gott ſey oder nicht. 5, 40. — 44. 8, 42. 47. 1 Korinth. 2, 7. — 16. Als untrüglicher Prüfſtein aber gilt hier, wie bey jedem Beruf und Amte Gottes, ob Jemand, fern von aller Eitelkeit und Selbſtverehrung, nur die Ehre deſſen ſucht, der ihn geſandt und berufen hat. Der Eitle, Ehrſüchtige redet immer nur aus ſich ſelbſt, er kann göttlichen Beruf und göttliches Wort nicht empfangen und rein bewahren. *) Nur wer in demüthiger Selbſtvergeſſenheit allein die Ehre Gottes ſucht, kann ein wahrhaft von Gott Berufener ſeyn, und ſeine Botſchaft ſonder Trug und Täuſchung ausrichten. Hättet Ihr alſo nur wahre Liebe zu Gott und rechte Luſt an ſeinem Willen und Geſetz, ſo würdet Ihr bald inne werden, von wem ich die Lehre empfangen habe, die ich lehre. — Ihr rühmet Euch zwar, daß Ihr das Geſetz Moſis habt; ja auf dem Grunde deſſelben gebt Ihr vor, mich verfolgen zu müſſen: aber wie wenig Ihr ſelbſt Moſis, und ſein Gottesgeſetz *haltet*, liegt am Tage. Würdet Ihr ſonſt darnach trachten, mich zu tödten?

*) In ſeiner bekannten ſtarken Manier ſagte Hieronymus: Omnis haereticus est animal gloriae.

Dieſe Paraphraſe weicht von der herrſchenden Auslegungsweiſe dieſer Stelle in mehreren Puncten dergeſtalt ab, daß es nöthig ſcheint, ſie zu vertheidigen. *)

Zuerſt iſt in unſerer Erklärung das Θέλειν τὸ Θέλημα τ. Θ. ποιεῖν dem ἀγάπην τ. Θ. ἔχειν 5, 42. und dem ἐκ τ. Θ. εἶναι gleichgeſetzt. Dazu berechtigt, außer der Sachparallele 5, 40. -- 44., der Gebrauch von ποιεῖν τὸ Θέλημα τ. Θ 5, 30. 6, 38., wo es nichts anderes iſt, als das Gehorſamſeyn gegen den göttlichen Willen überhaupt. **) Damit hängt genau zuſammen, daß wir den Zweck und den Zuſammenhang von V. 17. ſo gefaßt haben, daß Jeſus hier nur von der Gemüthsverfaſſung ſpricht, in der allein es möglich ſey, den wahren Urſprung und Urheber ſeiner Lehre recht zu erkennen und ihr zu glauben. Andere, vorzüglich ältere Ausleger verſtehen unter dem Θέλημα τ. Θ. ποιεῖν hier das Glauben an Jeſum den Chriſt, oder die Ausübung des durch Jeſum in ſeiner Lehre geoffenbarten Willen Gottes. So entlocken ſie der Stelle den Sinn: Von dem göttlichen Urſprung meiner Lehre kann ſich nur überzeugen, — wer dem Willen Gottes gemäß an mich glaubt, und meine Gebote hält; nur durch die unmittelbare Erfahrung des

---

*) Den erſten Anſtoß, von der gewöhnlichen Auslegung abzuweichen, gab mir Dr. Schott's Abhandlung über dieſe Stelle in den opusc. exeget. criticis u. ſ. w. Tom. 1. Comment. II. p. 58. ff. Doch iſt Schott's Erklärung nicht ganz die meinige.

**) Aehnlich Chryſoſtomus hom. 49.: τί ἐστιν, ἐὰν τις τὸ Θέλημα αὐτοῦ ποιῇ; ἐάν τις ἐραστὴς ᾖ τοῦ βίου τοῦ κατ' ἀρετήν, εἴσεται τῶν λεγομένων τὴν δύναμιν, ἐὰν τις Θέλῃ προσέχειν ταῖς προφητείαις, ποτέρου κατ' αὐτὰς λαλῶ ἢ οὔ. Dieſelbe Erklärung giebt Euthymius, fügt aber hinzu: ἡ ἀρετὴ μὲν γὰρ καθαίρει τὸν νοῦν αἱ προφητεῖαι δὲ διδάσκουσιν αὐτόν (nämlich den Meſſiaſ) τηλαυγῶς. Die Beziehung des τὸ Θέλ. τ. Θ. ποιεῖν auf die Beachtung der alttеſt. Weiſſagungen iſt zu ſpeziell; aber richtig iſt, daß dieſe Worte eine Beziehung haben auf die Schrift d. A. B., als worin der Wille Gottes geoffenbart iſt.

Glaubens und der Ausübung gelangt man zur Einsicht in das Wesen meiner Lehre. *) Dieser Erklärung zufolge haben so ältere', als neuere Dogmatiker und Apologeten in diesem Verse eine Hauptempfehlung des sogenannten innern Erfahrungsbeweises für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthumes gefunden.

Aber abgesehen davon, ob es einen solchen inneren Erfahrungsbeweis für das Christenthum giebt, woran nicht zu zweifeln, (8, 31.) so fragt sich hier nur: hat Jesus hier davon gesprochen? Nein! Die Stellen, 6, 29. 40., woraus jene Ausleger geschlossen haben, τὸ θέλ. τ. Θ. ποιεῖν könne hier so viel heißen, als glauben an Jesum den Christ, berechtigen zu diesem Schluß auf keine Weise. Denn 6, 29. wird das Glauben an Jesum den Christ wohl ein ἔργον τ. Θ. aber nicht τὸ θέλ. τ. Θ. genannt, und 6, 40. wird als Wille Gottes nicht an die Menschen, sondern an Jesus, τὸ θέλ. τ. πατρός μου, angegeben, nicht sowohl, daß die Menschen an Jesum glauben, son-

*) Gemäß dem Spruche Esaias 7, 9. nach der Sept. sagt Augustin zu d. St.: Intellectus est merces fidei. Auf dem Grunde dieses seines hermeneut. Kanons und sich berufend auf 6, 29. erklärt er V. 17. so: Quid est *cognoscet*? Hoc est: Intelliget. Quid est autem: Si quis voluerit voluntatem eius facere? h. e. *credere*. Aehnlich Erasmus in s. Paraphrase und Melanchthon, welche beyde die Augustinische Erklärung des ποιεῖν τ. θέλ. mit der des Chrysostomus verbinden. (Melanchthon spielt in der Erklärung geschickt an auf 1 Kor. 2, 14. welche Stelle allerdings hieher gehört.) So sagt auch Lampe: Voluntas patris hic est lex fidei. Semler umschreibt V. 17. so: Quicunque igitur experiri audet ipse, animumque omnino adiicit iis rebus, quas commendo, is facile poterit comparare fructus illos, quos e Iudaismo ad mentem suam retulit, et istos, quos iam ex mea doctrina cepit. Omnis autem perfectio hominis, quae ei advenit, est a Deo; ergo et mea doctrina Deus utitur ad vestram perfectionem u. s. w. Semlers Erklärung schwankt zwischen der unsrigen und der entgegengesetzten. Entschieden aber für die letztere ist Fittmanns Bemerkung in s. Melet. p. 291: ποιεῖν τὸ θέλ. idem est ac: ποιεῖν λόγον, ἔχειν τὰς ἐντολάς; τηρεῖν τὰς ἐντολάς.

dern daß er, der Meſſias, den Gläubigen das ewige Leben geben ſolle. Diejenigen, welche das ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ hier dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς μου gleich ſetzen, haben gar keine Gewährleiſtung im Sprachgebrauch des Johannes.

Völlig aber widerſtreben der einen wie der andern Auslegung ſo Zweck als Zuſammenhang der Stelle. Jener innere Erfahrungsbeweis kann ſeiner Natur nach nur den Gläubigen zugemuthet werden, und findet überhaupt nur Statt bey der fortſchreitenden Erkenntniß im Chriſtenthume ſ. 8, 31.; für Ungläubige hat er keinen Sinn und Werth, da der echte, bleibende Glaube an die Lehre Jeſu die irgendwie geſchehene Anerkennung ihrer Göttlichkeit vorausſetzt. An ein Wort, von welchem es für den anfangenden Glauben noch unentſchieden iſt und bleibt, ob es ein blos menſchliches oder das Wort Gottes ſey, und welches erſt hintennach, nachdem es angenommen worden iſt, als ein göttliches erkannt werden mag, — an ein ſolches blindlings zu glauben, und es unbeſehen und wie im Sack anzunehmen, dieß hat der Erlöſer niemals verlangt, und konnte es auch nie. Eine ſolche Forderung wäre ſogar unſittlich geweſen. Jeſus hat es hier mit Ungläubigen oder noch nicht Gläubigen zu thun. Hätte er dieſen, die aus eitlem Ehrgeiz und und Mangel an höherem Sinn an der Göttlichkeit ſeiner Lehre zweifelten, und deshalb nicht glauben wollten, zugemuthet, daß ſie, um von ihren Zweifeln geheilt zu werden, vor allen Dingen nur erſt an ihn glauben möchten, die Ueberzeugung von dem göttlichen Urſprunge ſeiner Lehre werde ſich dann ſchon von ſelbſt finden: ſo hätte er etwas ſehr Ungehöriges gethan, und der gerechten Einrede ſeiner Gegner, daß ja das Glauben an ihn eben der ſtreitige Punct ſey, und daß ſie nicht eher wagen dürften, an ihn zu glauben, als bis ſie erfahren hätten, woher er ſeine Lehre habe, — unmöglich entge-

hen können. Den schon Gläubigen sagt der Herr 8, 31: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ· καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Den Ungläubigen aber wirft er vor, daß sie die wahre Liebe zu Gott nicht hätten 5, 42., daß, wenn Gott wirklich ihr Vater wäre, sie auch nothwendig an ihn glauben, und ihn lieben müßten; er wiederholt es einmal über das andere, 6, 44. 65. (37.), daß nur, wen Gott ziehe und wer sich von ihm ziehen lasse, an ihn, als den Gesandten Gottes, zu glauben im Stande sey. Also nicht das spezifisch christliche Leben und Gesinntseyn, das noch nicht da war, und erst entstehen sollte, sondern das allgemeine religiöse Gefühl und sittliche Gottesbewußtseyn, freylich in Jüdischer Form, nur dieses setzte und konnte der Herr voraussetzen, wenn er zum Glauben an sich aufforderte. Die Geschichte der christlichen Missionen lehrt, daß, wo das Christenthum ohne diese nothwendige Vorbereitung der Gemüther angenommen wurde, diese Annahme immer nur eine äußerliche war, und daß dasselbe, ehe es bey so Unvorbereiteten ganz innerlich werden und wirken konnte, immer erst den Knechtsdienst des Judenthums und Heidenthums verrichten, dabey aber sich nicht selten ins Judenthum und Heidenthum verwandeln und entstellen lassen mußte. — Dem gemäß sagt Jesus hier seinen Gegnern nichts anderes, als dieß: wenn Ihr wissen und inne werden wollt, ob meine Lehre von Gott sey, oder nicht, so müßt Ihr vor allen Dingen von Eurem eitlen und sündigen Treiben ablassen und dem Willen Gottes, wie sein Gesetz ihn Euch geoffenbart hat, gehorsam seyn. Gerade so sagt Paulus 1 Kor. 2, 14.: ψυχικὸς ἄνθρωπος (im Sinne unserer Stelle, der den Willen Gottes nicht thut,) οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τ. θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστι· καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.

Nimmt man V. 17. auf die angegebene Weise, so schließt sich V. 18. leicht daran an, und es entsteht ein der Rede Jesu Cap. 5, 40. — 44. ähnlicher Zusammenhang. Im entgegengesetzten Falle erscheint V. 18. als ein abgerissener Satz, der sich mit V. 17. nur auf eine sehr unvollkommene Weise verknüpfen läßt, etwa so, daß V. 17. das vornehmste innere, V. 18 aber das ergänzende äußere Merkzeichen der Wahrhaftigkeit Jesu und der Wahrheit seiner Lehre angegeben würde. Viel natürlicher und inniger aber knüpft sich der Zusammenhang, wenn sich V. 17. auf die zur Prüfung und Einsicht in das Wesen der Lehre und Gesandtschaft Jesu nothwendige fromme und gottgefällige Gesinnung bezieht, V. 18. aber das Merkmal angiebt, nach welchem der höhere göttliche Beruf von jedem blos menschlichen zu unterscheiden sey. Uebrigens ist die Schlußweise V. 18. offenbar abgekürzt und die leicht zu machende Anwendung auf den besondern Fall ausgelassen. Nur im Vorübergehen werde bemerkt, daß ἀδικία hier, nicht wie Luk. 16, 9., sondern wie Hiob 36, 4. Hos. 12, 7. (vergl. Mich. 6, 12. Psalm 51, 3.) *) theils dem Hebr. שֶׁקֶר theils dem עַוְלָה entsprechend, im Gegensatz gegen ἀλήθεια, von Betrug und Täuschung zu verstehen ist. Den Verdacht des Betruges nämlich sollte nach der Absicht der Schriftgelehrten die Frage πῶς οὗτος u. s. w. V. 15. im Volke erwecken.

*) Mich. 6, 12. und Psalm 51, 3. hat Theodotion für שֶׁקֶר ἀδικία, die Sept. aber in der ersten Stelle ψεῦδη.

**) Die Schlußweise V. 18. erörtert Chrysostomus so: Ὁ βουλόμενος ἰδίαν τινὰ στήσαι διδασκαλίαν, δι' οὐδὲν ἕτερον βούλεται, ἀλλ' ἢ δόξαν ἐκ τούτου καρποῦσθαι. Εἰ δὲ ἐγὼ οὐ βούλομαι καρποῦσθαι δόξαν, τίνος ἕνεκεν ἰδίαν τινὰ βούλομαι στῆσαι διδασκαλίαν; ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν τουτέστιν ὁ ἴδιόν τι καὶ παρηλλαγμένον· διὰ τοῦτο λαλεῖ, ἵνα δόξαν αὐτοῦ στήσῃ. Εἰ δὲ ἐγὼ τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντός με ζητῶ, τίνος ἕνεκεν ἂν ἕλοιμην ἑτέρα διδάσκειν. Aehnlich Euthymius zu d. St.

In unſerer Umſchreibung der Stelle iſt V. 19. mit 16 — 18. zu einer Rede zuſammengefügt, und der Uebergang auf eine, wie ich glaube, ungezwungene Weiſe angegeben worden.

Unter den Alten haben Chryſoſtomus und Euthymius den ununterbrochenen Zuſammenhang von V. 16. —19 anerkannt, aber, indem ſie denſelben ſo conſtruiren, daß ſie die Rede Jeſu, gemäß dem zweytheiligen Vorwurf der Juden Cap. 5, 18., in zwey Theile zerlegen, von denen der erſte V. 16. — 18. zeige, daß der Vorwurf der Gotteslästerung nichtig ſey, der zweyte aber, daß ſie, die ſelber Geſetzesübertreter ſeyen, kein Recht hätten, ihm Geſetzesübertretung vorzuwerfen, gewinnen ſie zwar eine ungefähre Verbindung von V. 16. — 19., verlieren aber dagegen den klaren Zuſammenhang der Antwort Jeſu 16. ff. mit der Frage: πῶς οὗτος u.ſ.w. V. 15. Die Neueren kommen meiſt darin überein, daß V. 19. mit dem Vorigen genau zuſammenhange; in der Art aber, den Zuſammenhang zu knüpfen, weichen ſie wieder ſehr von einander ab. Hierin aber ſtimmen mit uns am meiſten überein Erasmus und Grotius. *) Dieſe Auslegungsweiſe hat auch unſtreitig am meiſten für ſich: einmal die Analogie von Cap. 5, 37. —47.; ſodann die Antwort Jeſu auf die Frage der Schriftgelehrten V. 15, die aus eitlem Dünkel, daß nur ſie und ihre Schü-

*) Erasmus: Ego non aliud doceo, quam quod per legem vos docuit Deus, si quis legis mentem recte intelligat. — — Vobis, qui me contemnitis, sacrosancta est Mosis auctoritas. Annon ille vobis tradidit legem acceptam a Deo? Legis *scientiam* et observationem vobis arrogatis, quum nemo vestrum sit, qui vere servat legem secundum dei, qui legem tradidit, voluntatem, imo legis *praetextu* ea moliimini, quae maxime punit ac detestatur lex. — Grotius: Redit ad id, quod dixerat suum dogma ab iis ideo damnari, quod animum non haberent promtum, ut Deo obediant. Quod probat ex lege Mosis, quam a Deo esse negare non poterant.

[illegible] das Gesetz Mosis verständen, dem Herrn jede Kunde des Gesetzes [illegible], und ihm, der das Gesetz weder [illegible], [illegible], wie sie vorgaben, weil sie nur Mosis als [illegible] Gottesgesandten anerkannten, zu widerstreben sich gedrungen fühlten; endlich aber, daß [illegible] V. 14. eine neue von V. 16. — 18. ganz und gar [illegible] Rede anfinge, die Veranlassung dazu von [illegible], (der gerade in diesem Capitel, so oft die Rede Jesu unterbrochen wird und eine andere Wendung [illegible], daß bey aller Abgerissenheit der Darstellung sorgfältig [illegible],) gewiß angegeben seyn würde. Dennoch [illegible] Andere,*) V. 19. sey zu abweichenden Inhalts, [illegible] V. 16. — 18. zu Einer Rede verknüpft werden zu können; es fange mit V. 19. offenbar eine neue Rede an, deren Anlaß Joh. nicht angegeben, aber leicht errathen lasse. Entweder nämlich seyen die Mordanschläge gegen Jesus erneuert worden und Jesus habe davon etwas gehört, oder es sey anzunehmen, seine Gegner hätten ihn V. 18. unterbrochen und ihm in Beziehung auf 5. 1. ff. die Verletzung des Sabbats vorgeworfen, worauf er nun V. 19. und im Folgenden antworte. — Die Widerlegung dieser Ansicht liegt in der Vertheidigung der [illegible].

Noch ist bey V. 19. streitig, ob daselbst unter den [illegible] das ganze Gesetz Mosis, oder nur ein einzelnes zu verstehen sey, und wenn ein einzelnes, ob das Gesetz: Du sollst nicht tödten! oder das: Gedenke des Sabbats, daß du ihn heiligest!

[illegible] der Zusammenhang, als der Sprachgebrauch [illegible] für die erste Auslegung. Der Zusammenhang

*) [illegible] Comment. S. [illegible] Kuinöl zu d. St. [illegible] Augustin den Zusammenhang [illegible] Calvin macht bey d. [illegible] daß Joh. nur die capita rerum [illegible] übrigens aber nimmt er, wie [illegible] Zusammenhang von V. 16. — 19. an.

fordert eine Beziehung dieſes Verſes auf die Frage der Juden V. 15., welche offenbar den Verdacht erregen ſollte, als verſtände Jeſus die Schrift, das Geſetz, nicht. Jeſus macht ihnen hierauf den Vorwurf, daß ſie, viel ſchlimmer! — das Geſetz nicht *hielten*. Dieſer Vorwurf aber hat nur Sinn wenn ὁ νόμος hier das ganze Geſetz iſt. Nun fügt zwar Jeſus hinzu, τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; aber er ſchließt offenbar aus der Uebertretung des fünften Gebotes auf die Uebertretung des ganzen Geſetzes, gemäß der bey den Rabbinen faſt ſprüchwörtlich gewordenen Regel, daß wer *ein* Gebot nicht halte, das ganze Geſetz übertrete. *) Der Sprachgebrauch des A. und N. T. verſteht unter ὁ νόμος Μωσέως, ὁ νόμος, ὃν δέδωκε Μωσῆς in der Regel das geſammte Moſaiſche Geſetz; die einzelnen Geſetze und Gebote nennt er ἐντολαὶ (vergl. z. B. Matth. 5, 17. 18. 19.), und nur wenn der Zuſammenhang die Beziehung auf ein einziges Geſetz beſonders hervorhebt, wie V. 23. Apoſtelg 15, 5. Röm. 7; 7. u. a., kann man ſagen, ὁ νόμος ſey ein einzelnes Gebot des Geſetzes, wiewohl mir im ganzen N. T. keine Stelle vorgekommen iſt, wo nicht, ſelbſt wenn nur von Einem Geſetze die Rede iſt, nach echt Jüdiſcher Vorſtellung das Ganze, nur in Beziehung auf ein Einzelnes, gemeint wäre. Man erwäge nur recht 7, 23. Röm. 7, 7. Apoſtelg. 15, 5. Die meiſten ältern und neueren Ausleger halten die hier vertheidigte Anſicht feſt. Unter denen aber, welche τὸν νόμον hier von einem einzelnen Geſetze verſtehen, haben nach meiner Anſicht diejenigen, welche es auf das fünfte Gebot beziehen, am *meiſten*, die es aber auf das dritte bezogen wiſſen wollen, am *wenigſten* für ſich.

Der naheſtehende Volkshaufe bezieht, was Jeſus allein den Obern vorwirft, mißverſtändlich auf ſich. Unbekannt mit den Plänen der phariſäiſchen Parthey, ſich

*) So auch der Apoſtel Jakobus 2, 10. 11. vergl. Wetſtein und Schöttgen zu d. St.

ſelber aber keiner böſen Abſicht bewußt, rufen Viele, wie beleidigt: δαιμόνιον ἔχεις! Leere Einbildung, toller Unſinn, daß Du, wie von einem Dämon verblendet, ſprichſt, man wolle Dich tödten! — Der Glaube der Zeit ſchrieb jede Verblendung des Geiſtes, jeden tollen Gedanken der Furcht oder der Melancholie u ſ. w. der Beſitzung böſer Geiſter zu. Cap. 10, 20. wird das mehr hebraiſirende δαιμόνιον ἔχειν (δαιμονίζεσθαι) durch das daneyſtehende echt Gr. μαίνεσθαι näher erklärt. *)

Schonend beantwortet Jeſus den beleidigenden Einwurf nicht unmittelbar, ſondern mittelbar, indem er V. 21. — 24. die tückiſchen Juden (V. 15.) an die Hauptveranlaſſung ihrer Mordanſchläge 5, 1. ff. erinnert und ihnen die Grundloſigkeit und den Unſinn ihres tödtlichen Haſſes vorhält.

Daß ἓν V. 21. hebt den Gegenſatz hervor zwiſchen der einen That, die er 5, 1. ff. am Sabbat gethan und worüber ſie Alle ſo außer ſich wären, und der von ihnen ſo oft ohne allen Anſtoß wiederholten Verletzung des Sabbats.

Von dem θαυμάζετε bemerkt Grotius richtig, es habe hier die Nebenbedeutung des Aergerlichen und ſey wie Pred. Salom. 5, 7. Sir. 11, 20. gebraucht. Sehr gut ſagt Semler, es ſey hier sacro quasi horrore perfundi. — Schon Chryſoſtomus und Euthymius ſetzen erklärend hinzu: θορυβεῖσθε, ταράττεσθε.

Nach der hergebrachten Interpunction der meiſten Väter, aller Ueberſetzungen und auch der interpungirten Handſchriften wird διὰ τοῦτο mit V. 22. verbunden. Aber wie ſchwer ja faſt unmöglich iſt es, dieſe Verbindung zu rechtfertigen! Schon Euthymius wohl einſehend, διὰ τοῦτο mit dem Folgenden verbunden ſtehe beziehungslos, ſagt: οὐκ ἔστι νῦν αἰτιολογικὸν, ἀλλ' ἁπλῶς κεῖται

*) So gebrauchen die Claſſiker ihr δαιμονᾶν und κακοδαιμονᾶν.

κατὰ συνήθειαν ἑβραϊκήν. Nach dem Vorgange von Tarnovius ſagte Grotius, das δ. τ. ſtehe hier elliptiſch, wie etwa לכן Hoſ. 2, 16. (14.) und es ſey hier zu ergänzen: höret, was ich Euch ſage!.

Da aber Hoſea 2, 16. לכן keinesweges elliptiſch ſteht, weil unmittelbar darauf הנה folgt, was auch die Septuaginta ausdrückt, und eine ſolche Ellipſe, dem Joh. Styl fremd, im Zuſammenhange der Stelle keinen Grund hat, ſo haben Andere, um die hergebrachte Verbindung des διὰ τοῦτο auf jeden Fall zu retten, vorgeſchlagen, daſſelbe hier für δι' ὅ, propterea quod, ähnlich dem Hebr. על כן Geneſ. 38, 26. Jerem. 48, 36. u. a. O. zu nehmen und mit καὶ ἐν σαββ. den dazu gehörigen Nachſatz anzufangen. Aber abgeſehen davon, daß die angeführten Stellen zwar etwas für den ſo angethanen Gebrauch der Hebr. Partikel, nichts aber für die angebliche Gebrauchsweiſe der Griechiſchen Formel beweiſen, weil ſo Periodenbau als Zuſammenhang jedes Mal ein anderer iſt, als hier, ſo fehlt dieſer Auslegung alle Analogie der Joh. Redeweiſe gänzlich, und der dieſer qualvollen Conſtruction abgezwungene Sinn der Stelle erſcheint ungehörig. Da nun keine der vorgebrachten Erklärungsweiſen recht frommen will, und da, was einer richtigeren Conſtruction der Stelle allein im Wege zu ſtehen ſcheint, daß nämlich θαυμάζειν διά τι nicht leicht vorkomme, durch Hinweiſung auf den Sprachgebrauch der Claſſiker in Aelians verm. Geſch. 12, 6. ſo wie, was den neuteſt. Gebrauch betrifft, auf Mark. 6, 6. Offenb. 17, 7. hinlänglich beſeitigt werden kann: ſo iſt es am gerathenſten, mit Theophylakt, der zuerſt das Beſſere erkannte, mit Erasmus, Beza, Caſaubonus, mit Semler, Griesbach, Knapp, Kuinöl, Paulus u. a. das διὰ τοῦτο aus ſeiner zwanghaften Verbindung mit V. 22. zu befreyen und ſeiner urſprünglichen Zuſammengehörigkeit mit θαυμάζετε wiederzugeben.

Moſes gab dem Volke die ἐντολὴ der Beſchneidung, d. h. er gab einzelne Verordnungen, wie es mit der längſt üblichen Sitte, welche Geneſ. 17, 10. 21, 4. als ein Gebot Jehovas in Beziehung auf den mit Abraham aufgerichteten Bund erſcheint, im Einzelnen zu halten ſey. Exod. 12, 44. Lev. 12, 3. Dieß iſt's, was die Worte der Parentheſe οὐχ ὅτι bis πατέρων andeuten. Das ἐκ bezeichnet hier ſowohl den Urſprung, als das Alter. Der populäre Sprachgebrauch nannte die Beſchneidung ein Geſetz Moſis im weiteren Sinne. Vers 23. ſcheint Jeſus dieſem Sprachgebrauch zu folgen; hier V. 22. corrigirt er ihn gleichſam. Warum? Moſes hatte das Geſetz gegeben, daß jedes Knäblein jedesmal am achten Tage nach ſeiner Geburt beſchnitten werden ſollte. 3 Moſ. 12, 3. Derſelbe hatte aber auch geboten, den Sabbat zu feyern, 2 Moſ. 20, 8. — 11. 31, 17. und am Sabbat kein Werk zu thun. Gleichwohl war es allgemeine Sitte, die Beſchneidung auch am Sabbat zu verrichten. So ſchien man alſo das Geſetz 3 Moſe 12, 3. für höher, heiliger zu halten, als das Sabbatsgeſetz. *) Indem nun Jeſus durch Hinweiſung auf den patriarchaliſchen Urſprung der Beſchneidung und auf den darauf ſich gründenden Vorrang derſelben vor dem Sabbatsgeſetze, von welchem die Patriarchen nichts gewußt zu haben ſcheinen, ** ſei-

*) Tanchuma fol. 9, 2. heißt es: Periculum vitae pellit sabbatum, circumcisio etiam atque *vius sanario* pellit sabbatum. S. Lightfoot zu d. St. Nach Wolfs Cur. phil. zu d. St. ſagt R. Aaron in Karäer, die Schule d. Hillel habe die Beſchneidung am Sabbat zu unterlaſſen verboten, weil das Geſetz der Beſchneidung affirmativ, das Geſetz des Sabbats aber negativ ſey, das affirmative Geſetz aber das negative aufhebe. — Andere, namentlich Karäer, verſchoben die Beſchneidung auf den Schluß des Sabbats, ut sanandi cura et labor incideret in diem profestum

**) S. De Wette's Archäol. S. 254. und Gablers Urgeſchichte 1. S. 58. ff. und neuer Verſuch über die Schöpfungsgeſch. S. 38. ff.

nen Gegnern klar zu machen sucht, worauf sich ihre Art die Collision beyder Gesetze zu lösen gründe, will er sie offenbar auf die allgemeine Regel aufmerksam machen, nach welcher er, als er den Kranken am Teiche Bethesda heilte, verfahren sey, daß nämlich ein Unterschied unter den Gesetzen Mosis Statt finde und daß ein Gesetz in demselben Maaße vor dem andern den Vorzug verdiene, in welchem es älter, in sich wichtiger, mit den höchsten Zwecken Gottes und der Menschheit unmittelbarer verbunden sey. So kann ich also das καὶ nicht mit D. Paulus *) durch: und doch, sondern muß es mit Knapp umschreibend übersetzen: und so, oder, dem gemäß.

Mit den meisten älteren und neueren Auslegern **) beziehe ich ὁ νόμος Μωσέως V. 23. auf das Gesetz von der Beschneidung am achten Tage nach der Geburt. Schon das Μωσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομὴν V 22. läßt keine andere Auslegung zu; der Zusammenhang der Rede, insbesondere die deutlich ausgedrückte Schlußweise V. 23., nach welcher Jesus seinen Gegnern zugiebt, daß er in ihrem Sinne allerdings den Sabbat verletzt habe, nicht anders aber, als sie selbst ihn oft zu verletzten pflegten, — nämlich um ein höheres Gebot nicht zu übertreten, — macht die von uns gebilligte Auslegung nothwendig; und der im Johannes gewöhnliche Gebrauch des ἵνα μὴ mit folgendem Conjunctiv ***) giebt derselben eine solche Sicherheit, daß eine andere kaum möglich scheint.

*) Paulus giebt den Zusammenhang so an: Ungeachtet die Beschneidung eine traditionelle, nicht Mosaische Anstalt ist, und der Pentateuch darüber, daß sie durch den Sabbat nicht verzögert werden solle, nichts ausdrücklich bestimmt: so — beschneidet Ihr dennoch. — Dem widerspricht aber, scheint mir, das ἵνα μὴ λυθῇ u. s. w., wenn es richtig verstanden wird.

**) Chrysostomus, Euthymius, Augustin, Calvin, Beza, Grotius, Lampe, Wolf, Mosheim u. s. w.

***) Cap. 3, 20. 4, 15. 6, 12. 12, 35. 40. 42. 18, 28. 36. 19, 31. 1 Joh. 2, 1. 2 Joh. 8.; auch das ἵνα mit folgendem Conjunctiv steht bey Johannes meist völlig regelmäßig.

Dennoch ist es besonders seit Bengel und Semler nicht ungewöhnlich, unter dem νόμος Μωσέως hier das Sabbatsgesetz zu verstehen. Dem hart widerstrebenden ἵνα μὴ giebt man die ungewöhnliche Bedeutung des ita ut non (so daß nicht, ohne daß, u. dergl.) und entwickelt den Zusammenhang V. 23. etwa so: Wenn Ihr am Sabbat beschneiden könnt, ohne das Gesetz vom Sabbat zu verletzen, was zürnt Ihr über mich, daß ich am Sabbat einen ganzen Menschen gesund gemacht habe, wodurch ich eben so wenig als Ihr den Sabbat verletzt zu haben glaube. Aber abgesehen davon, daß bey dieser Auslegung der Schluß V. 23. an Klarheit und Schärfe, so wie der Zusammenhang mit V. 21. und 22. an Bündigkeit verliert, auch die Analogie von Matth. 12, 1. — 18., wo Jesus nicht anders, als hier über den Sabbat disputirt, völlig dagegen ist: so will doch das ἵνα μὴ, selbst durch die gewöhnliche Berufung auf Luk. 9, 45. und Joh. 5, 20., sich nicht zwingen lassen, seine regelmäßige Bedeutung aufzugeben. Denn weder Joh. 5, 20. noch Luk. 9, 45. erlaubt die strenge philologische Auslegung das ἵνα für ὥστε zu nehmen, sondern den auch im N. T. beobachteten Unterschied beyder Partikeln festhaltend übersetzt sie dort das ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε, — daß Ihr Euch wundern sollt, hier das ἵνα μὴ αἰσθωνται αὐτὸ, — daß sie es nicht begreifen konnten.

Die Beschneidung hatte außer ihrer religiösen auch eine medicinische Bedeutung; *) auch war sie unmittelbar mit einem Heilact verknüpft. So erklärt sich die Vergleichung und der Gegensatz ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα.

Den überwundenen und verstummenden Gegnern giebt Jesus V. 24., in Beziehung auf ihren grundlosen Haß und ihr ungerechtes Urtheil, den wohlmeinenden

*) Philo de circumcisione ed. Mangey Tom. 2. p. 211. Vergl. Michaelis Mosaisches Recht. 4. S. 186.

Rath, nicht nach dem äußeren Schein, κατὰ ὄψιν *), sondern gründlicher und eben darum gerechter zu urtheilen. Τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε, sagt Jesus im Gegensatz gegen ihr ungerechtes Urtheil über die Heilung am Sabbat; der Artikel τὴν steht also hier nicht für den unbestimmten Artikel.

Die Einwohner Jerusalems wissen besser, als der meist Galiläische ὄχλος V. 20., was die Hierarchen gegen Jesus im Sinne hatten. Die freye unbefangene Rede Jesu, und daß man ihn nicht hinderte, fällt ihnen auf. Ihre Vermuthung, ihre Oberen möchten in Wahrheit ἀληθῶς erkannt haben, Jesus sey der Christ, **) scheint aus einer beginnenden Geneigtheit zum Glauben hervorgegangen zu seyn. Aber kaum hat sich ein besserer Sinn unter ihnen geregt, als sie ihn auch schon wieder unterdrücken durch die aus ihren Phantasiegebilden über den Messias hergenommene, zweifelvolle Bemerkung: ἀλλὰ τοῦτον οἴδαμεν, πόθεν ἐστίν· ὁ δὲ Χριστὸς u. s. w. Zum Verständniß dieses Verses Folgendes. Die Antwort Jesu V. 28. ***) 29. zwingt uns, das πόθεν V. 27. von der Abstammung, dem Ursprunge zu verstehen. Der Gebrauch dieses Wortes in Stellen, wie Matth. 21, 25. Joh. 9, 18. 30. 19, 9. 1 Sam. 30, 13. 2 Sam. 1, 13., wo im Original מִן — אַיֵּה u. a. m. giebt dieser schon von Grotius und Semler empfohlenen Erklärung ihr philologisches Recht. Schwieriger ist die historische Rechtfertigung derselben, da es uns an sicheren und vollständigen Nachrichten über die hier zum Grunde liegende Volksvorstellung fehlt. Indeß läßt sich aus den

*) Kypke observatt. sacrae zu d. St.

**) Das zweyte ἀληθῶς hat Griesbach nach dem Zeugniß bedeutender Auctoritäten mit Recht ausgestoßen.

***) Chrysost. sagt zu V. 28: τὸ πόθεν εἰμί· οὐ τὸν τόπον ἐνταῦθα φησι, καὶ δῆλον ἐκ τῆς ἀναγωγῆς.

im N. T., insbesondere Hebr. 6, 20. (5, 10.) und Hebr. 7, 3., darüber gegebenen Winken mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß zur Zeit Jesu wenigstens ein Theil der Juden die Meinung hegte, des wahren Messias Ursprung und Herkunft werde seinen Zeitgenossen ein Geheimniß seyn.

Dem gemäß weigern sich die Juden 6, 42. der Versicherung Jesu, daß er vom Himmel herabgekommen sey, Glauben zu schenken, weil sie ihm natürlicher weise wohl wüßten, seinen Vater, seine Mutter recht gut kenneten. Aus demselben Grunde wollen die Einwohner von Jerusalem, selbst wenn ihre Oberen Jesum für den Messias halten würden, ihn dennoch nicht dafür anerkennen, weil ihm das Hauptmerkmal der wahren Messiaswürde abgehe, die den Menschen verborgene geheimnißvolle Herkunft. Tieferen Inhalts, aber gewiß nicht ohne Anspielung auf die begreifliche Volksvorstellung, ist die vom Verfasser des Hebr. Briefes 7, 3. besonders hervorgehobene Vergleichung Jesu mit Melchisedek, daß der eine wie der andere sey ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων. Die letztere Stelle, besonders ihr Schluß, giebt der von Vielen vorgebrachten Vermuthung, als sey der ganze fragliche Vorstellungsweise aus Mißverstand und allegorischer Deuteley von Esaias 53, 8. τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; oder Mich. 5, 2. καὶ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος, erwachsen, einigen Schein. Indeß ist auch hier, wie in allen solchen Fällen, nicht zu übersehen, daß das Mißverständniß und die allegorische Deutung einer einzelnen altt. Stelle einer solchen Vorstellungsart wohl Dauer und Haltung, selten aber den ersten Ursprung zu geben vermochte. Mir wenigstens ist viel wahrscheinlicher, daß die hier zum Grunde liegende Volksansicht nichts anderes ist, als die populäre Form der im inneren Entwickelungsgange der Messiasidee nothwendig lie-

genden Vorstellung, daß der Messias mehr als menschlichen Ursprungs seyn müsse; welche Vorstellung in den Schulen der Weisen, vorzüglich in Alexandrien, gnostisch ausgebildet wurde, im Palästinensischen Volke aber eine mehr populäre Form behielt und mythische Ansätze bekam. — Späteren Ursprungs, und obwohl auf die eben erörterte Volksvorstellung jener Zeit hindeutend, dennoch hier nicht zu vergleichen, ist, was sich bey späteren Rabbinen von einer zwiefachen Ankunft und Manifestation des Messias vorfindet. Der Messias, sagt z. B. R. Bechai (fol. 68. 2.) werde sich, wie einst Moses in Egypten, gleich nachdem er sich zuerst gezeigt, wieder verbergen. Nach einer andern rabbinischen Stelle sollte der Messias, wie Hohel. Salom. 2, 9. angedeutet werde, gleich dem ersten Erlöser (Moses), nachdem er zuerst offenbar geworden, sich gleich wieder verbergen, und dann nach 45 Tagen wieder zum Vorschein kommen. *) Im grundlosen Vertrauen aber auf diese und ähnliche rabbinische Stellen haben Einige, die Meinung der Zweifelnden so ausgelegt: Alle Welt weiß ja, daß Jesus so eben aus Galiläa gekommen ist, der wahre Messias aber wird, gleich nachdem er sich zuerst in Bethlehem gezeigt, eine Zeitlang verborgen seyn, so, daß, wenn er wieder hervortritt, um sein neues Reich aufzurichten, man nicht wissen wird, von wannen er kommt. — Aber, wer sieht nicht, daß es dann nicht πόθεν ἐστιν, sondern πόθεν ἔρχεται heißen müßte.

Jesus hatte, nachdem er V. 24. gesprochen, den Tempel nicht verlassen, sondern seinen Lehrvortrag (vergl. V. 14.) fortgesetzt. Jetzt, da er hört, was man öffentlich und laut gegen ihn und die Anerkennung seiner Würde vorbringt, unterbricht er sich in seinem bisherigen Vortrage und ruft lauter, als zuvor, den vielleicht ent-

*) S. Lightfoot und Wetstein zu d. St.

ferntes Stehenden zu: κἀμὲ οἴδατε u. ſ. w. So nehme ich das ἔκραξεν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων. — Die Worte, κἀμὲ οἴδατε, καὶ οἴδατε πόθεν εἰμὶ ſind von jeher, was Ton und Sinn betrifft, ſehr verſchiedentlich ausgelegt worden. Die älteren Ausleger nehmen die Worte in ihrem gewöhnlichen Sinne, und zwar ſo, daß Jeſus ſeinen Gegnern vorwerfe, entweder, daß ſie ſeine höhere Herkunft wohl wiſſen könnten, aber nicht wollten, oder, daß ſie außer ſeiner menſchlichen Herkunft auch ſeine göttliche wohl wüßten, aber bösartig nicht anerkennen und bekennen wollten. *) Unter den neueren Auslegern, denen dieſe Erklärung dem Zuſammenhange nicht gemäß und wegen des ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε V. 28. vergl. 8, 14. verwerflich zu ſeyn ſcheint, und zwar mit Recht, nehmen einige **) geſtützt auf Tertullians exegetiſche Leſeart, neque me scitis ***), und auf die Analogie von Apoſtelg. 23, 3. — den Satz für eine negative Frage, etwa in dem Sinne: So wiſſet Ihr alſo wer ich bin? Und doch bin ich u. ſ. w. Andere †) dagegen, denen die Structur des Satzes keine Frage zuzulaſſen, und weder Tertullians Leſeart noch die Analogie von Apoſtelg. 23, 3. entſcheidend zu ſeyn ſcheint, ziehen es vor, den Satz ohne Frage ironiſch zu nehmen, etwa ſo: Ihr möget mich wohl recht kennen und wiſſen, woher ich bin. — Der Unterſchied dieſer beyden Erklärungen iſt nicht ſehr groß, denn auch die negirende Frage würde einen unverkennbaren Zug von Ironie haben. Das Ironiſche in der Antwort Jeſu halte auch ich feſt, nur glaube ich, daß es feiner und leiſer iſt. Der Satz iſt, nicht im fragenden Tone, ſondern viel-

*) S. über die älteren Auslegungen Lampe zu d. St.

**) So Grotius, Lampe, Semler, Kuinöl u. a.

***) Tert. adv. Prax. 22.

†) So Calvin, Beza, Flacius, Glaſſius, Paulus u. a.

mehr so zu fassen: Ihr wißt allerdings, wer und woher ich bin, in Eurem Sinne nämlich; das wahre πόθεν aber ist Euch, weil Ihr den, der mich gesandt hat, nicht kennt, verborgen.

Das καὶ vor ἀπ' ἐμαυτοῦ, wie z. B. Luk. 20, 42., im Sinne des Lat. atqui zu nehmen, fordert der Zusammenhang.

Diejenigen, welche, wie unter den Alten Chrysostomus und Euthymius, ἀληθινὸς hier für ἀληθὴς *) von der Wahrhaftigkeit Gottes verstehen, geben zu, daß der Johanneische Sprachgebrauch dieß kaum erlaube, meinen aber, der Zusammenhang zwinge ihm die Erlaubniß dazu ab. Aber eine genauere Betrachtung des Zusammenhanges lehrt, daß die Hindeutung auf die Wahrhaftigkeit des Sendenden, τ. πέμψαντος, hier völlig fremd und zwecklos ist. Die Juden wähnten, daß, weil sie Jesu menschliche Eltern kannten, sein ganzes πόθεν ein bloß menschliches, irdisches und in so fern ihnen Allen wohl bekanntes sey. Da nun in Beziehung auf den Messias jede bloß menschliche Vollmacht und Herkunft nichtig und unkräftig war, so kam es, um den Juden ihren Wahn zu nehmen, dem Herrn darauf an, zu zeigen, — nicht wie Grotius meinte, daß der ihn gesandt habe, Gott, sein wahrer Vater sey, auch nicht, wie Heumann und Morus ἀληθινὸς hier für ἀληθῶς nehmend glaubten, daß wirklich Jemand sey, der ihn gesandt habe, — sondern vielmehr, daß, im Gegensatz gegen jede bloß menschliche, in diesem Falle nichtige und unkräftige Vollmacht und Sendung, ein ἀληθινὸς (1, 9.) ein Höherer sey, der die Kraft und Macht habe, ihn, den Messias, zu senden, daß aber dieser wahre Aussender den Juden unbekannt sey und seyn müsse, so lange sie in ihrem irdischen

*) So lesen außer Chrysostomus mehrere Handschriften bey Matthäi.

Sinne und ihrem Richten nach dem Schein V. 24. verharrten. So ſtimmen Zuſammenhang und Sprachgebrauch aufs beſte überein.

Im folgenden Verſe 29. erinnern Chryſoſtomus und Euthymius an die ähnliche Erklärung Jeſu, Matth. 11, 27. ſo wie Joh. 6, 46. Eben ſo richtig nehmen ſie das παρ' αὐτοῦ εἰμὶ wie 6, 46. vom Urſprunge, von der Herkunft. *) Neuere ſagen, παρ' αὐτοῦ ſey hier ſo viel als παρ' αὐτῷ (πρὸς τ. θεον 1, 2.) und εἰμὶ ſtehe für ἤμην, beydes ohne Noth und ohne philologiſchen Grund. Denn κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν iſt auch nach unſerer Erklärung keine unnütze Wiederholung des παρ' αὐτοῦ εἰμι; man beachte nur den auf κἀκεῖνος liegende Accent. Auch unterſcheidet Joh. das παρὰ mit dem Genitiv und dem Dativ ſonſt überall.

Vers 30. heißt es: Niemand legte Hand an ihn, ὅτι οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. Unſtreitig war es zunächſt die Furcht vor dem gläubigen Theile des Volkes, was die ihm feindlichen Einwohner von Jeruſalem, welche ſich durch die Wiederlegung ihres Wahnes beleidigt fühlten, abhielt, ihn zu fangen und der Obrigkeit zu überliefern. Daß aber dieſe Furcht gerade jetzt die gleichſam ſchon ausgereckten Hände lähmte, das war, wie das einfache, populäre Wort οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ andeutet, eine höhere Fügung Gottes, der nach dunklem aber weiſem Rathſchluß die heraneilende Todes- und Verklärungsſtunde des Herrn 13, 1. 12, 23. noch eine Zeitlang aufhielt. Sehet da den noch jetzt jedem frommen Gemüthe unentbehrlichen religiöſen Pragmatismus der Geſchichte. Dabey darf aber nicht vergeſſen werden, daß gerade Johannes mehr als irgend ein anderer Evangeliſt den natürlichen Zuſammenhang und den bald eilen-

*) Chryſoſt. παρ' εἰμι — 7ª. Euthymius erklärt: ἐξ αὐτοῦ

den bald zögernden Entwickelungsgang jener großen Stunde enthüllt, und ſo die religiöſe Anſicht der Geſchichte Jeſu mit der verſtändigen geſchickt verknüpft hat.

Die Gläubigen aus dem Haufen, von denen V. 31. ſpricht, hielten man weiß nicht recht auf welche nächſte Veranlaſſung Jeſum entweder ganz entſchieden für den Meſſias, oder nur für einen Propheten und waren darüber, ob er der Meſſias ſey, noch zweifelhaft. Für das Letztere ſpricht der Ton der Frage und das γογγύζειν V. 32. Auf jeden Fall ſtanden dieſe πολλοὶ auf einer ſehr niedrigen Stufe des Glaubens, da ſie die Würde Jeſu nach der Zahl der Wunder maßen. Ueberhaupt aber merkt Joh., das, was er von dieſer Glaubensneigung des Haufens ſagt, nur deshalb an, theils um das οὐδεὶς ἐπέβαλεν u. ſ. w. V. 30. zu erklären, theils um zu zeigen, wodurch die neuen Schritte des Synedriums V. 32. veranlaßt wurden. Die phariſäiſche Parthey οἱ φαρισαῖοι, waren die Anregenden; der Gewaltſchritt ſelbſt ging von dem ganzen Synedrium aus, worin die Phariſäer die Hauptparthey waren; daher οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ ἀρχιερεῖς.

V. 33. ſcheint die von den meiſten und beſten Auctoritäten verworfene Leſeart, αὐτοῖς, aus dem Beſtreben entſtanden zu ſeyn, den Zuſammenhang mit V. 32. deutlicher auszudrücken. Αὐτοῖς könnte nur auf die ὑπηρέτας V. 32. bezogen werden. Dieſe aber thaten nur, was ihre Pflicht war; was Jeſus V. 33. und 34. ſagt, erſcheint — an ſie gerichtet, zwecklos; auch beziehen V. 35. 36. nicht die Gerichtsdiener, ſondern οἱ Ἰουδαῖοι, die vornehmeren Gegner, die Rede Jeſu auf ſich. Zu dieſen ſpricht hier Jeſus wahrſcheinlich zu einer andern Zeit, vielleicht nur zu einer andern Stunde deſſelben Tages, vielleicht auch an einem andern Orte, obgleich von ſeinem Weggehen aus dem Tempel nichts gemeldet wird. Gleichwohl ſcheint V. 33. und 34. nicht ohne alle Beziehung

auf V. 32. zu ſeyn, und wenn auch das darauf hindeutende οὖν fehlte, ſo würde uns doch der Inhalt der Worte Jeſu berechtigen, anzunehmen, daß ihm die Ausſendung der Gerichtsdiener, vielleicht gar deren Gegenwart, die nächſte Veranlaſſung dazu gegeben.

Wenn Dr. Paulus behauptet, die Worte καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με V. 33. ſeyen erklärender Zuſatz des Evangeliſten, wodurch das Räthſelhafte, was die Juden V. 35. und 36. in der Rede Jeſu finden, etwas unſchicklich ſchon im Voraus gehoben werde, ſo iſt dieſer Anſicht V. 35. und 36., verglichen mit 8, 21., eben ſo ungünſtig als günſtig. Denn die Frage, ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι; ſetzt voraus, daß Jeſus V. 33. von ſeinem Weggehen geſprochen, aber nicht geſagt hat, wohin. Den Euphemismus V. 33. würden die Juden vielleicht verſtanden haben, wenn Jeſus nicht V. 34. etwas hinzugefügt hätte, was ihr ſtolzer und ungeiſtiger Sinn nicht faſſen konnte.

Vers 34. und 36. laſen ſchon Nonnus und Theophylakt ſtatt εἰμί, εἶμι, oder vielmehr ſie ſcheinen ſo geleſen zu haben. H. Stephanus, Caſaubonus, Bengel u. a. geben vorzüglich wegen des folgenden ἐλθεῖν und der Parallele 8, 21., wo ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, dem εἶμι den Vorzug. Einem Claſſiker freylich würde man in dieſem Zuſammenhange das höchſt willkommene εἶμι um ſo mehr zumuthen, da es bey den Claſſikern in der Regel die Bedeutung des Futurums hat. An Johannes aber wäre dieſe Forderung zu ſtreng. Das ihm ſehr geläufige ὅπου εἰμὶ iſt 12, 26. 14, 3. 17, 24. unangefochten; εἶμι aber ſonſt weder bey ihm noch irgend einem andern neuteſt. Schriftſteller anzutreffen. Nimmt man dazu, daß, wo Joh. das ὅπου εἰμὶ nicht gebrauchen will, er dafür das ihm liebgewordene ὅπου ὑπάγω hat, wie 8, 21. 22. 13, 33. 36., und endlich, daß ſowohl ὑπάγω V. 33., als εἶμι

V. 34. 36. als futurascirende Präsentia angesehen werden können, so ist die Beybehaltung des εἰμὶ außer allem Zweifel.

Die absichtlich etwas dunkle Rede V. 34. die in den Gegnern das Bedürfniß des Glaubens wecken sollte, erklärt sich am besten aus 8, 21. — 24. Das vergebliche Suchen nach dem Messias — den jene verwarfen, ist es nicht noch jetzt das traurige Schicksal des ungläubigen Judenthumes? *)

Die spottende Erklärung der Worte Jesu V. 35. μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων u. s. w. wird nur dann richtig gefaßt, wenn man dem neutestamentl. Sprachgebrauch **) gemäß unter Ἕλληνες, nicht im Gegensatz gegen die Palästinensische Judenschaft die sogenannten Helleniſten oder Griechisch redenden Juden, sondern im Gegensatz gegen die gesammte religiöse und volksthümliche Judenheit die heidnischen Griechen, oder die Heiden überhaupt versteht. Auch ist ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων hier nicht, wie freylich oft, aufzulösen in οἱ διασπαρέντες oder διασπαρμένοι ἐν τοῖς Ἕλλησι (Ἰουδαῖοι), — sondern, wie schon Salmasius richtig bemerkte, ***) und der Zusammenhang, insbesondere das διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας deutlich lehrt, unaufgelöset zu lassen, und von der Oertlichkeit des zerstreueten Judenthums, dem von den Helleniſten bewohnten Griechen- oder Heidenlande überhaupt zu verstehen. †) Der Gegensatz ist hier das von den rechtgläubigen Juden bewohnte

*) Andere Erklär. s. bey Lampe zu d. St.

**) Apostelg. 11, 20. 14, 1. 16, 1. 3. 18, 17. Röm. 1, 16. 2, 9. Gal. 2, 3. u. a. m. Joh. 12, 20. Apostelg. 17, 4. sind nur scheinbare Ausnahmen.

***) De lingua Hellenistica p. 216.

†) Die Peschito übersetzt: Num ad *loca gentium* abiturus est. — Unverkennbar ist auch 1 Petri 1, 1. und Jak. 1, 1. mehr die außerpalästinensische Oertlichkeit der Judenchristen, als die zerstreueten Juden selbst gemeint.

Paläſtina, der einheitliche Mittelpunkt des Judenthumes. Der ſpottende Sinn iſt: Wenn er meint, er wolle uns und das heilige Land verlaſſen, und ins Heidenland ziehen, die Heiden lehren, ſo hat er allerdings Recht. Dahin werden wir ihm nicht nachziehen, dort ihn nicht ſuchen! —

Ihre eigene Erklärung der Worte Jeſu ſelbſt nicht für wahrſcheinlich haltend, eine andere beſſere aber zu finden weder fähig noch geneigt, fragen ſie V. 36. noch einmal: τις ἐστιν οὗτος ὁ λόγος u. ſ. w.

7, 37 — 52.

Ob der V. 37. genannte letzte Tag der ſiebente oder achte Tag des Feſtes geweſen, iſt ſtreitig. Da aber das ausgezeichnete Beywort μεγάλη nur dem ſchon 3 Moſ. 23, V. 39. beſonders hervorgehobenen achten Tage, (auf keinen Fall dem ſiebenten,) zukommen kann, und auch der Rabbiniſche Tractat Succa 4, 8. unter dem letzten Tage den achten verſteht, ſo ſcheint die gewöhnliche Meinung, daß hier unter dem letzten Tage des achttägigen*) Feſtes der achte zu verſtehen ſey, den Vorzug zu verdienen. Warum aber wird dieſer Tag hier der große genannt? Wahrſcheinlich deßhalb, weil er wie der erſte ein Sabbat war und ſich durch die letzte heilige Verſammlung עצרת 3 Moſ. 23, V. ſo wie durch überſtrömende Volksluſt vor den übrigen Tagen auszeichnete.

Zu den im Geſetz 3 Moſ. 23, 39. ff. 4. Moſ. 29, 12. — 39. verordneten Gebräuchen dieſes Feſtes waren ſchon zur Zeit Chriſti mehrere meiſt ſehr pomphafte hinzuge-

*) Zwar ſagen ſpätere Lobpreiſungen des Feſtes bey den Rabbinen, der achte Tag ſey als ein beſonderes Feſt zu betrachten; aber es iſt nur eine andere Ehrenbezeichnung des Tages für das Joh. μεγάλη und alle Jüdiſchen Schriftſteller, die des Feſtes Erwähnung thun, nennen es ein achttägiges.

**) Daher der Tag auch vorzugsweiſe עצרת genannt wurde.

than worden, *) wodurch die zwiefache Bestimmung des Festes, ein Dankfest der Obst- und Weinlese und des Wohnens in Hütten auf dem Zuge in der Wüste zugleich zu seyn, mehr hervorgehoben werden sollte. Dahin gehört nun, was hier besonders in Betracht kommt, das Wassergießen, die χραιηροφορια, wie Plutarch sie nennt. Diese Feierlichkeit bestand darin, daß ein Priester an allen Tagen des Festes, den achten nicht ausgenommen, **) bey dem gewöhnlichen Morgenopfer mit einem goldenen Gefäß von drey Log Wasser aus der Quelle Siloah schöpfte, dasselbe unter Gepräng in den innern Vorhof brachte, und es daselbst mit Opferwein gemischt auf den Altar in die silberne Röhre goß, während die Leviten spielten und das Hallel gesungen wurde. So Ursprung als symbolische Bedeutung dieses Gebrauchs werden von den Rabbinen sehr verschiedentlich angegeben. Nach Einigen ist derselbe aus Esaias 12, 3. entstanden; weshalb es auch bey den Rabbinen heißt, daß wer dieß Wassergießen nicht gesehen, keine Freude gesehen habe. Da aber das Laubhüttenfest sich besonders auch auf den Zug der Israeliten in der Wüste bezieht, so spielt das Wassergießen vielleicht auf das Geschenk des Wassers für die Durstleidenden auf jenem Zuge an. Die Worte Jesu, wen da dürstet u. s. w., die sich offenbar auf diesen Ritus beziehen, scheinen so etwas anzudeuten. — Auch was einige Rabbinen sagen, das Wassergießen sey ein Symbol des Regens, um welchen man an diesen Tagen für das zukünftige Jahr zu Jehova gebetet habe, spricht für diese Vermuthung.

*) Die genaue Beschreibung dieser Gebräuche s. in dem Talmud. Tractat Succa, in der Mischna v. Surenhus Th. 2. vergl. Plutarch's Sympos. IV. Quaest. 6. 2 Makk. 10, 7. und Joseph. Archäol. 13, 13.

**) Gegen die Ansicht, daß das Wassergießen nur an den ersten sieben Tagen, nicht auch am achten Statt fand, s. Tract. Succa IV. 6, 8. vergl. Lightfoot zu d. St. und Lampe S. 345. Not. 7.

Möglich, daß der Ritus mnemonisch und encholog[illegible] zugleich war. — Liebhaber höherer Deutungen aber unter den Rabbinen, besonders spätere, finden in dem Wassergießen ein Bild der Messianischen Ausgießung des heiligen Geistes.*) Stellen des A. T. wie Joel 3, 18. Esaias 44, 3. u. a. begünstigen, scheint es, diese Deutung, deren Willkührlichkeit übrigens am Tage ist. Merkwürdig aber ist, daß Johannes, indem er die Worte Jesu auslegt, jene rabbinische Deutung zu kennen scheint. —

Die Rede Jesu ist so kurz und abgerissen, und V. 40. und 41. setzen so viel mehr voraus, daß wir annehmen müssen, Joh. habe uns nur den ersten Ausruf Jesu mitgetheilt, und lasse die weitere Entwickelung des V. 37. und 38. nur Angedeuteten aus. Dadurch aber ist uns die genaue Auslegung der Worte Jesu und die Beurtheilung der Johanneischen Deutung V. 39. sehr erschwert worden.

Die Interpunction V. 37. und 38. betreffend, so erlaubt der Zusammenhang und der Johann. Sprachgebrauch nur die jetzt übliche. Das καὶ πινέτω mit ὁ πιστεύων zu verbinden, wie Bolten vorschlägt, verbietet, da πίνειν hier nichts anders ist, als πιστεύειν, die Structur der bildlichen Rede.

Mit Recht bezieht man jetzt allgemein das καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ zu dem Folgenden. Es ist wahr, die Nachweisung der citirten Worte im A. T. ist schwierig. Aber wie rein unmöglich ist es, dem ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ einen irgend erträglichen Sinn abzugewinnen! —

Daß die citirten Worte sich im A. T. nirgends wörtlich finden, ist kein hinreichender Grund, die Schrift, aus der sie genommen sind, für verloren zu halten. Ἡ γραφὴ bezeichnet im N. T. ohne Ausnahme

*) Siehe über die Ansichten d. Rabb. Lightfoot zu d. St.

den Kanon des A. T., dieser aber enthielt damals kein Buch mehr, als jetzt. Das von Jesu gebrauchte Bild kommt häufig im A. T. vor, wiewohl meist in andern Formen und Wendungen, als hier, Jes. 44, 3. 58, 11. 11, 9. Zach. 14, 8. Joel 3, 18. Ezech. 47, 1. ff. Vers 12. Da es aber meist, wo nicht in rein Messianischen, doch in Messianisirenden *) Stellen gebraucht wird, um die überschwängliche Fülle des göttlichen Lebens, Geistes und Segens in der Messianischen Zeit zu bezeichnen, so erklärt sich, wie Jesus, nicht etwa zur Entschuldigung des kühnen Bildes, (denn was dem Abendländer in diesem Stücke kühn erscheint, ist's dem Orientalen nicht,) sondern vielmehr zur schicklichen Erinnerung an den Ursprung und die Beziehung seines Ausspruchs die gewöhnliche Citirformel vorausschickt.

Wenn man, ohne Rücksicht auf die von Joh. gegebene Deutung, die Worte Jesu in Hinsicht des Bildlichen, vorzüglich des ὑδωρ ζῶν, mit Joh. 4, 14. 6, 35., was aber den reinen Begriff desselben betrifft, mit den analogen Aussprüchen Jesu 6, 40. 47. 54. u. s. m. vergleicht, so ergiebt sich folgende, wie es mir scheint, allein richtige Erklärung des Satzes: Wer an mich glaubt, in dessen Innerstem wird sich eben durch den Glauben eine so reiche Quelle des göttlichen, ewigen Lebens öffnen, daß es wie Ströme des lebendigen Wassers ihn ganz durchdringen und erfüllen wird. — Daß diese Quelle des unendlichen ewigen Lebens nicht außer dem Gläubigen, sondern in ihm sey, und daß er, eben weil er sie in sich selber habe, ἐν ἑαυτῷ 5, 40. 42. 6, 53., in ihrem Besitze sicher sey, soll durch das ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, (nämlich τοῦ πιστεύοντος, nach Hebr. Weise für καρδίας αὐτοῦ, vergl. Prov. 20, 27.) ausgedrückt werden. —

*) Sit venia verbo!

Dieſer Auslegung ſcheint aber die Johanneiſche Erklärung V. 39. wenigſtens zum Theil zu widerſprechen. Denn einmal verſteht ſie unter dem ὕδωρ ζῶν, nicht die ζωὴ αἰώνιος, ſondern das πνεῦμα ἅγιον, ſodann aber nimmt ſie das ῥεύσουσι nicht als ein relatives, conditionelles Futurum, ſondern als ein ſo abſolutes, daß ſie die Erfüllung des von ihr als Weiſſagung verſtandenen Ausſpruchs Jeſu in die viel ſpätere Zeit nach der Verklärung des Herrn ſetzen, und auf die Ausgießung des heiligen Geiſtes am Pfingſtfeſte beziehen zu müſſen glaubt. Die Auslegung eines Schriftſtellers, der höchſt wahrſcheinlich Ohrenzeuge der Worte Jeſu war, ſcheint im höchſten Grade authentiſch, und ihre Auctorität unüberwindlich zu ſeyn, ſo daß die Freunde einer ſtrengen Inſpirationstheorie wenigſtens conſequent erſcheinen, wenn ſie außer der Johanneiſchen Auslegung der Stelle keine andere wollen gelten laſſen. Es giebt aber Ausleger, denen die Auctorität der Johanneiſchen Erklärung nur in ſo fern gültig zu ſeyn ſcheint, als ſie auch, wie Johannes, unter dem lebendigen Waſſer den heiligen Geiſt verſtehen, und das weiſſagende ῥεύσουσι auf die Ausgießung des heiligen Geiſtes nach dem Tode Jeſu beziehen, in ſo fern aber nicht gültig, daß ſie nicht das unbeſtrittene Recht haben ſollten, in den Worten Jeſu noch allerley zu finden, was Joh. nicht darin gefunden. So verſtehen Einige unter dem lebendigen Waſſer die heilſame, erquickende Lehre Jeſu, oder beſtimmter die Erkenntniß derſelben, da doch πνεῦμα ἅγιον im Sinne des Johannes offenbar etwas mehr, ja etwas anderes bezeichnet. Andere aber ſtreiten, ob hier die ordentlichen oder außerordentlichen Geiſtesgaben zu verſtehen ſeyen; während wieder Andere beyde zugleich darin finden. Alle aber, ältere wie neuere Ausleger, gehen dem Bilde ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσι einen ſolchen Accent und heben das Ausſtrömen ſo ſehr her-

vor, daß ſie meinen, Jeſus ſpreche hier von der überſchwänglichen Fülle des göttlichen Geiſtes in den Gläubigen und dem nothwendigen Ausſtrömen und Einwirken deſſelben auf Andere, etwa wie ein ſpäterer Rabbi geſagt habe: Quando homo se convertit ad Dominum suum, tanquam fons aquis vivis impletur, et egredientur scaturigines ipsius ad omnis generis homines.*) Die ſo meinen, bedenken aber nicht, daß Johannes, er müßte denn, was aber nicht möglich iſt, die κοιλία αὐτοῦ auf Jeſus bezogen haben, dieſer Auslegung ſehr abgeneigt, das Bild des Ausſtrömens auf Andere in den Worten Jeſu ganz und gar nicht gefunden hat, und daß daſſelbe nur durch eine falſche Accentuirung des ἐκ und durch eine etwas willkührliche, wenigſtens durch Geneſ. 15, 4. nicht genug geſchützte, Vertauſchung des ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ mit ἐξ αὐτοῦ darin gefunden werden kann. Außerdem würde in dieſem Falle der Gedanke des Ausſtrömens auf Andere wohl weiter entwickelt und auch diejenigen näher bezeichnet worden ſeyn, auf welche das übervolle neue Leben der Gläubigen einſtrömen werde. Endlich aber iſt der Zuſammenhang, ſo unvollkommen ihn auch Joh. mittheilt, dennoch klar genug, um einzuſehen, daß die Rede Jeſu in dieſem Sinn für die Anweſenden höchſt unverſtändlich und alſo zwecklos geweſen ſeyn würde, da es dem Herrn jetzt wie immer nur darauf ankam, dem zum Glauben trägen, ſinnlichen Volke die unmittelbaren ſeligen Folgen des Glaubens recht anſchaulich vorzuhalten.

Hieran nun knüpfe ſich die zur Vertheidigung unſerer Auslegung nothwendige Kritik der Johanneiſchen.

Abgeſehen davon, daß die Worte Jeſu, wenn ſie den Sinn hätten, den Joh. ihnen offenbar nicht im Au-

*) S. Schöttgens Horae Hebr. zu d. St.

genblicke des Hörens, sondern lange nachher, vielleicht während des Aufschreibens, gewiß aber erst nach der Ausgießung des heiligen Geistes, gegeben hat, — in dem vorliegenden Zusammenhange nicht weniger unverständlich und zwecklos seyn würden, als wenn jene andern von der Johanneischen abhängigen Auslegungen Statt fänden: so ist unverkennbar, daß die einfache Structur des Satzes, für dessen richtige Auffassung als eines conditionellen unzählige analoge Stellen der Joh. Schriften bürgen, durchaus nicht erlaubt, das relative Futurum ῥεύσουσι als ein absolutes zu nehmen. Sollte die Johanneische Auslegung richtig seyn, so würde, wo nicht eine bestimmtere Zeitbezeichnung, doch wenigstens ein πότε oder dergleichen bey ῥεύσουσι nicht fehlen dürfen. Dazu kommt, daß obwohl im A. T. das Wasser, oder vielmehr das Ausgießen von Wasser als ein Bild des heiligen Geistes, seiner Fülle und Mittheilung, gebraucht wird, dieses Bild im N. T. nirgends vorkommt; vielmehr pflegt die neutestamentliche Symbolik das πνεῦμα ἅγιον sonst nur unter dem Bilde des Feuers vorzustellen, und selbst Apostelg. 2. ist dieß der Fall. Wenn nun Jesus bey Johannes 4, 10. 14. unter dem lebendigen Wasser nichts anders als die ζωὴ αἰώνιος verstanden haben kann, und wenn es dieser symbolischen Darstellung ganz gemäß Offenb. Joh. zu wiederholten Malen heißt: ὕδωρ ζωῆς oder πηγαὶ τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς nämlich αἰώνιον 7, 17. 21, 6. 22, 1., ja Cap. 22, 17. mit sichtbarer Anspielung auf unsere Stelle: καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θελων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεὰν, — so sollte ich denken, müßte die Unrichtigkeit der Joh. Auslegung eben so sehr einleuchten, als die Richtigkeit der unsrigen.

Daß die oben berührte rabbinische Deutung des Wassergießens von der Ausgießung des heiligen Geistes, wenn sie damals schon bekannt war, die vielleicht entferntere Veranlassung zur Joh. Exegese der Worte Jesu

gegeben, iſt mir wenigſtens nicht unwahrſcheinlich. Der innerſte, nächſte Anlaß und Antrieb zu dieſer Exegeſe aber liegt in der dem Johannes eigenthümlichen pragmatiſchen Auffaſſung der Geſchichte Jeſu und der aus dem Herrn und ſeinem Geiſte ſich entwickelnden Kirche. Ueberall iſt er darauf bedacht, den innern nothwendigen Zuſammenhang der Werke und Worte Jeſu ſowohl untereinander, als auch mit den erſten und vornehmſten Stiftungsmomenten der Kirche nachzuweiſen, und zu dem Ende durch exegetiſche Hinweiſung auf Zukünftiges und Rückweiſung auf Vergangenes alles Zufällige, Unerfüllte und Beziehungsloſe aus der Darſtellung des Lebens Jeſu zu entfernen. Die Worte Jeſu V. 38. ſchienen dem Geſchichtſchreiber für die nächſte Gegenwart zu viel zu enthalten; Ströme des neuen ewigen Lebens hatte er erſt ſeit dem Tode, der Verklärung des Herrn, ſeit der Ausgießung des heiligen Geiſtes am Pfingſtfeſte in den Gläubigen wahrgenommen; die Zahl der Gläubigen, ſo wie die Kraft und Wirkung ihres Glaubens, ehe Jeſus verklärt wurde, deuchten ihm zu gering; das göttliche πνεῦμα ſchien ihm damals faſt nur in dem Herrn ſelber in vollem Maaße wirkſam, außer demſelben aber kaum vorhanden geweſen zu ſeyn. In dieſen an ſich völlig richtigen Betrachtungen über den vollen, gleichſam unumſchränkten und factiſchen Sinn der Worte Jeſu überſah Joh. im Augenblick der Auslegung die conditionelle Form derſelben, merkte ihre weſentliche Beziehung auf die Gegenwart nicht, und gab ihnen ſo eine exegetiſch richtige, exegetiſch aber unrichtige Deutung.

Wenn nun Johannes zur näheren Erläuterung ſeiner Auslegung V. 39. hinzufügt: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, es gab damals noch keinen heiligen Geiſt: ſo iſt dieſes ἦν, wozu die varia lectio bey Griesb. allerley gloſſenartige Leſearten als Ergänzungen darbietet, wie ἐπ' αὐτοῖς, δεδομένον, δοθὲν offenbar, — nicht von der Exiſtenz überhaupt, ſondern

nur von der Mittheilung des heiligen Geiſtes an die Gläubigen und ſeinem Daſeyn und Wirken in der Kirche zu verſtehen. Wie aber iſt dieſes εἶναι des heil. Geiſtes abhängig von der Verherrlichung Jeſu, ſeinem δοξασθῆναι?

Unter dem δοξασθῆναι des Menſchenſohnes verſteht Joh. zunächſt jedes Kundwerden, jedes φανερωθῆναι 2, 11. der durch die menſchliche Erſcheinung gleichſam verhüllten δόξα, der göttlichen Majeſtät und Würde Jeſu. Da nun die δόξα des Menſchenſohnes am vollkommenſten geoffenbaret worden iſt durch ſein Leiden, Sterben und die damit eng verknüpfte Auferſtehung und Rückkehr zum Vater, ſo bezieht Johannes den ihm eigenthümlichen Ausdruck ausſchließlich nur auf den Schluß des irdiſchen Lebens Jeſu. Man ſehe 12, 16. 23. 13, 31. 17, 1. vergl. 16, 7. Derſelbige Gedanke, nur anders ausgedrückt, findet ſich Matth. 26, 64. Mark. 14, 62. Luk. 22, 69. Das irdiſche Leben, die σάρξ des Herrn war zwar einerſeits die nothwendige Bedingung ſeiner Erſcheinung und ſeines Erlöſungswerkes auf Erden, anderſeits aber die natürliche Beſchränkung ſeiner vollen Wirkſamkeit, die irdiſche Verhüllung ſeines göttlichen Weſens, und ſomit auch die nur durch den Tod aufzuhebende Hemmung ſeiner Anerkenntniß, Verherrlichung und der vollen Ausgießung ſeines Geiſtes unter den Menſchen. In dieſem Sinne ſpricht Jeſus zu ſeinen Jüngern 16, 7.: Es iſt Euch gut, daß ich weggehe. Denn ſo ich nicht weggehe, ſo kommt der Paraklet, (der Geiſt der Wahrheit und der Gemeinſchaft, der vom Vater ausgeht,) nicht zu Euch. So ich aber weggehe, will ich ihn zu Euch ſenden. M. vergl. Matth. 26, 64. und beachte beſonders das ἀπ' ἄρτι, welches für Luk. 22, 69. ἀπὸ τοῦ νῦν hat.

Die zweifelnden ἄλλοι Vers 41. ſcheinen zu der phariſäiſchen Parthey, überhaupt aber zu den Gebildeten gehört zu haben. Dem ungebildeten Hau-

sen kamen dergleichen Bedenklichkeiten wohl nicht in den Sinn.

Allgemein glaubte man, Jesus von Nazareth sey auch geboren zu Nazareth. Von seiner Geburt in Bethlehem wußte außer den Eltern und den allernächsten Verwandten wohl Niemand. Das Aufsehen, welches die Geburt des Knaben in und bey Bethlehem, und durch die Nachfragen der Magier selbst in Jerusalem, wenigstens am Hofe Herodes des Großen, gemacht haben muß, scheint längst vergessen, und überhaupt sehr vorübergehend gewesen zu seyn. Die Art, wie Matth. und Lukas die Geburtsgeschichte erzählen, erklärt diese Erscheinung hinlänglich. — Daß Jesus aus der Nachkommenschaft Davids war, wußten außer der Familie wohl auch nur die allernächsten Freunde und Verwandten. Die genealogischen Nachforschungen, deren Resultate uns Matth. und Lukas mittheilen, scheinen erst nach dem Tode Jesu von Christen angestellt worden zu seyn aus apologetischem Interesse.

Einem Manne aber von so geringem Stande und Herkommen, wie Jesus zu seyn schien, traunte man nicht leicht zu, daß er ein Nachkomme Davids sey, am allerwenigsten der verheißene. Da nun gemäß der Schrift Mich. 5, 1. Esaias 11, 1. Jerem. 23, 5. u. a. allgemein geglaubt wurde, der Messias werde aus Bethlehem und der Nachkommenschaft Davids hervorgehen, so erklärt sich, wie sehr die Frage, ob denn der Messias aus Galiläa komme, ganz darauf berechnet war, die Begeisterung im Volke zu dämpfen. Wegen ὅπου ἦν Δαυὶδ vergleiche man 1 Sam. 16, 1. 17, 12. 20, 6. 29.; David stammte aus Bethlehem. — Worauf sich das σχίσμα insbesondere bezogen habe, ob auf die Gültigkeit der herrschenden Vorstellung von dem Geburtsort und der Abstammung des Messias, oder, was wahrscheinlicher, auf die Anwendung derselben, wird nicht klar.

[illegible] auch [illegible] den Herrn vor [illegible] die Menge des ihm ergebenen Volkes. [illegible] auf die gegen ihn ausgesendeten Diener des [illegible] hatte seine Rede einen solchen Eindruck [illegible], daß sie am Ende des Festes nicht nur [illegible] Sache zurückkehrten, sondern auch ihren Obern die [illegible] Antwort gaben, welche wir Vers 46. [illegible]. Was nun V. 48. und 49. die Pharisäer zornig darauf erwiedern, ist so ganz in der Art herrschüchtiger Hierarchen und dünkelhafter Zunftgelehrten aller Zeiten, daß nicht nöthig ist, den Sinn der Worte [illegible] zu entwickeln. *)

Hinter τὸν νομὸν V. 49. wollen Einige ἐπίστευσεν ergänzen und das ἐπικατάρατοί εἰσι von dem Vorhergehenden trennen. Die Differenz des Numerus aber, worauf sich diese berufen, beweiset dafür nichts, weil ὄχλος ein Collectivum ist. Ohne Ergänzung und Trennung scheint mir wenigstens der Satz ungleich nachdrucksvoller. Der Glaube des Volks hatte vorzüglich dazu beygetragen, daß auch die Diener des Synedriums sich von der Rede Jesu hatten fortreissen lassen. Hierauf vorzüglich bezieht sich die zornige Rede der Pharisäer. Jenem Haufen, meinen sie, der Trotz dem, daß das Synedrium den angeblichen Messias verwirft, doch an denselben glaubt, — ist auf keine Weise zu glauben; er steht ja schon als μὴ γινώσκων τὸν νομὸν, (da er ohne unsere Auctorität an Jesum glaubt,) unter dem Fluch des Gesetzes, ist ἐπικατάρατος, ארור. Daß der

*) Ueber den Hochmuth der Jüdischen Hierarchen und Zunftgelehrten, wie schnöde sie das ungelehrte Volk (עם הארץ nannten sie es) zu verachten pflegten, s. was Lampe zu d. St. gesammelt. — Die Talmudisten gehen in ihrem Unsinn so weit, zu behaupten, daß nur die Gelehrten auferstehen würden. S. Eisenmengers entdecktes Judenthum II. S. 915. ff.

9, 22. erwähnte Synagogenbeschluß jetzt gerade gefaßt worden sey, wie Einige meinen, liegt nicht im Zusammenhange der Stelle. Auch die vorsichtige Aeußerung des edlen, Jesu geneigten Nikodemus V. 51. hat darauf nicht die mindeste Beziehung.

Das Synedrium hatte schon seit der Heilung am Sabbat Cap. 5. den Untergang Jesu beschlossen. Obwohl nun dieß in keiner förmlichen Sitzung und ohne alle Beobachtung der Proceßform geschehen war, so schien doch die herrschende Parthey im Synedrium die Sache schon als abgemacht anzusehen, und jedes Mittel, sich des Verdammten zu bemächtigen, für rechtmäßig zu halten. Dieß beleidigte den rechtlichen Sinn des Nikodemus um so mehr, da er seit jener nächtlichen Unterredung mit Jesu ihm im Herzen geneigt war. Auf dem Grunde von 2 Mos. 23, 1. 5 Mos. 1, 16. 17. u. a. hielt er es für seine Pflicht, seine Amtsgenossen auf das Gesetzlose, ja Gesetzwidrige in ihrem bisherigen Verfahren aufmerksam zu machen, um so mehr, da sie so eben ihren Eifer für das Gesetz zur Schau getragen hatten. Seine Bemerkung war so vorsichtig, und seine Vorliebe für Jesus darin so versteckt, daß nur leidenschaftlicher Zorn darauf erwiedern konnte: μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλ· εἶ; Ein Galiläer seyn, das Gesetz nicht recht kennen, und Jesu anhangen war den Jüdischen Orthodoxen ein und dasselbe. Indem sie nun stolz und hoffärtig ihren Amtsgenossen auf die Schrift verweisen und ihre zornige Rede damit schließen: — καὶ ἴδε, ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλ· οὐκ ἐγήγερται, — begegnet ihnen, was der Leidenschaft oft, daß sie bis zu einer allerdings nur augenblicklichen Vergeßlichkeit und Unwissenheit in der Geschichte hinabsinken; es entgeht ihnen, daß wenigstens zwey ihrer Propheten aus Galiläa waren, Jonas von Gathhacheper und Elias aus Thisbe. Wenn man bedenkt, daß das Vaterland vieler Propheten schon da-

mals eben so unbekannt war, wie jetzt, *) daß die Reduction der frühern Stammeintheilung, nach der das Vaterland der Propheten meist bestimmt war, auf die damalige Landeseintheilung, zumal im Augenblick der Rede, nicht leicht und sicher war, und daß auch wirklich die meisten Propheten aus Judäa aufstanden, **) so erklärt sich die Erscheinung noch leichter. Der Schluß, daß, da bisher noch kein Prophet aus Galiläa aufgestanden sey, auch jetzt keiner, am wenigsten aber der Messias aus dieser verächtlichen Landschaft (s. 1, 47.) hervorgehen werde, war falsch und übereilt; er traf den Einwurf des Nikodemus V. 51. durchaus nicht: aber, wie oft hat die Leidenschaft zornigen Hierarchen Gedächtniß und Verstand verwirrt und verblendet! — Daß Johannes diesen Zug, den er, wie die ganze Verhandlung des Synedriums, wohl am natürlichsten von Nikodemus selbst erfahren haben mochte, vorzüglich deshalb mittheilt, um die leidenschaftliche Verkehrtheit und Verblendung der Feinde Jesu recht ins Licht zu stellen, ist eine leicht zu rechtfertigende Vermuthung.

Dr. Bretschneider aber rechnet gerade diese Stelle mit zu den Beweisthümern gegen die Echtheit des Evangeliums. Eine solche unhistorische Rede, wie V. 52. könne den gelehrten Beysitzern des Synedriums wohl nur von einem in der Jüdischen Prophetengeschichte gar nicht bewanderten, und mit der Bedeutung von ὁ προφήτης, נָבִיא, welches im Munde der Pharisäer so viel als der Messias

*) Man sehe hierüber de Wettes Einleitung ins A. T.

**) Gewöhnlich hält man auch den Nahum für einen Galiläer, weil Elkos, sein Geburtsort, nach Hieronymus in Galiläa gelegen. Da aber Cyrill von A. den Ort nach Judäa zu verlegen scheint, (denn das Ἰουδαίων χώρα des Cyrill könnte auch wohl das Jüdische Land überhaupt seyn,) und da Nahum in seinen Prophezeihungen überall den Judäer verräth, so hält de Wette (Einleit. §. 240) die gewöhnliche Annahme mit Recht für unsicher.

ſey, ganz und gar unbekannten Pſeudojohannes in den Mund gelegt worden ſeyn. Dieſer Pſeudojohannes aber ſcheint wenigſtens 1, 21. 6, 14. 7, 40. den Unterſchied zwiſchen ὁ προφήτης und προφήτης recht gut, ja noch beſſer gekannt zu haben, als man glaubt. Ὁ προφήτης ſchlechthin und ohne allen Beyſatz, wie etwa ὁ ἐρχ. εἰς τὸν κόσμον, Joh. 6, 14, oder ὑψηλὸς *), bezeichnet nie den Meſſias, ſondern den prophetiſchen Vorläufer oder Gehülfen des Meſſias bey der Inauguration ſeines Reiches. Auch würde wohl ein Pſeudojohannes, der doch ſonſt eben keine Unkenntniß des A. T. verräth, hätte er die Verhandlungen des Synedriums ganz oder zum Theil erdichtet, ſich beſſer vorgeſehen, und ſich nicht durch einen ſo leicht zu vermeidenden Irrthum den Kritikern ſo unbedachtſam in die Hände geliefert haben.

Indeſſen haben auch andere Exegeten, ohne an der Echtheit des Evangeliums Zweifel erregen zu wollen, die oben gegebene Auslegung, weil ſie den ſachkundigen Phariſäern zu viel Uebereilung und Unwiſſenheit zumuthe, geradezu verworfen. Da ſtatt des ſchwierigen ἐγήγερται von einigen nicht unbedeutenden Handſchriften, wie B D, von der Syriſchen und altlateiniſchen Ueberſetzung, ſo wie von Origenes das ungleich leichtere ἐγείρεται dargeboten wird, ſo haben mehrere dieſe willkommnere Lesart vorgezogen. Andere aber, denen die Auctoritäten mit Recht nicht hinreichend zu ſeyn ſcheinen, um ἐγείρεται vor dem Verdacht, aus einer erklärenden und das Schwierige meidenden Correctur entſtanden zu ſeyn, **) gehörig zu ſchützen, behalten zwar ἐγήγερται bey, nehmen es aber nach einer, wie ſie ſagen, im Johannes nicht ſeltenen Enallage der Zeitformen für ἐγείρεται. Wenn

*) Test. XII. Patr. p. 568. ed. Fabr.

**) Darauf führt auch des Origenes umſchreibende Lesart, ἔχειρται καὶ ἐγείρεται.

man nun, behaupten dieſelbe, προφήτης für ὁ προφήτης und dieſes für ὁ χριστὸς nehme, ſo bekomme die Stelle einen leicht paſſenden und mit V. 42. wohl übereinſtimmenden Sinn. Noch Andere endlich, denen der oben angegebene Unterſchied des προφήτης mit und ohne Artikel wenigſtens im Joh. Evangelium zu klar zu ſeyn ſcheint, geben der Stelle den Sinn: die Schrift ſpricht von keinem oder keinen Propheten, die zur Zeit des Meſſias aus Galiläa hervorgehen würden. Es iſt wahr, die letzte Erklärung löſet unter den abweichenden das hiſtoriſche Räthſel am beſten: aber, da die häufige Enallage der Zeitformen und insbeſondere der Gebrauch des Präter. für das reine Präſens im Johannes unerweislich iſt, ſo kann ich nicht anders, als auf der oben gegebenen Erklärung verharren. Selbſt, wenn man zugiebt, das Perfectum ſtehe hier, wie 5, 45. 8, 29. in der Bedeutung des Pflegens, ſo bleibt unſere Erklärung im Weſentlichen dieſelbe und unwiderlegt.

7, 53. — 8, 11.

Schon im vierten und fünften Jahrhundert, wo dieſer Abſchnitt zuerſt als ein integrirender Theil des Joh. Evangeliums an dieſer Stelle vorkommt, ſind die Meinungen über ſeine Echtheit ſehr getheilt. In der Latein. Kirche verſchwinden indeß ſeit jener Zeit alle Zweifel; in der Griechiſchen aber erhält ſich nicht nur die Kunde der früheren Zwieſpaltigkeit der Zeugen, ſondern auch das Urtheil, daß der Abſchnitt zwar Wahres und Nützliches enthalte, aber unecht ſey und ein ſpäterer Zuſatz. *)

*) So ſagt Euthymius bey d. St.: χρὴ δὲ γνώσεσιν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν ἄχρι τοῦ: πάλιν οὖν ἐλάλησεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς (8, 12.) παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται: διὸ φαίνονται παρεγγραπτα καὶ προσθήκη· καὶ τούτου τεκμήριον τὸ μηδὲ τὸν Χρυσοστόμον ὅλως μνημονεῦσαι αὐτῶν· πειρατέον δὲ ὅμως ἡμῖν καὶ ταῦτα διασαφῆσαι, μὴ ἀμοιρον γὰρ ὠφελείας κ. ſ. w. In dem Baſeler Minuskelcodex, 1. bey Griesbach, aus dem zehnten Jahrhundert, der die Pe-

In der neueren Zeit weckte die früheren Zweifel zuerst wieder auf Erasmus, auf die ihm eigenthümliche leise Art. Nicht entschiedener ja noch günstiger als Erasmus, sprach Calvin darüber. Melanchthon berührte die ihm gewiß nicht unbekannten Zweifel gar nicht. Beza hingegen fand sowohl in dem Mangel an sicheren Auctoritäten, als auch in der Zusammenhanglosigkeit von V. 11. und 12. so wie in der Unwahrscheinlichkeit von V. 10. und dem Schreiben im Sande hinreichenden Grund zu entschiedenem Verdacht gegen die Stelle. Camerarius erwähnte nur der Differenz unter den Auctoritäten, ohne sich über die Echtheit oder Unechtheit der Perikope zu erklären. Aber seit der Zeit findet man bis auf Hugo Grotius so viel ich weiß Niemanden, der es gewagt hätte, die Stelle zu verdächtigen. Erst Grotius äußerte wieder bescheidenen Verdacht, hielt die Erzählung zwar für apostolisch und wahr, aber für einen späteren Zusatz im Johannes von der Hand des Papias oder eines andern Schülers des Evangelisten. Aber damals galt jede, auch die schwächste, Vertheidigung einer angefochtenen Stelle der heil. Schrift schon als Vertheidigung mehr, denn der gründlichste Angriff. Das Zeitalter war noch zu unkritisch und dogmatisch befangen. Der Kritik aber fehlte es noch zu sehr an Klarheit und Sicherheit, um sich geltend machen zu können. Erst seit Richard Simon und Clerikus hat die kritische Untersuchung der zweifelhaften Stelle, besonders durch das, was Wetstein, Semler, Griesbach, Wegscheider, und Paulus darin geleistet haben, so sehr an Vollständigkeit, Klarheit und

---

rikope am Ende des Joh. Evangeliums hat, sagt das Scholion: τὸ περὶ τῆς μοιχαλίδος κεφάλαιον - - - - ὡς ἐν τοῖς πλείστοις ἀντιγράφοις μὴ κείμενον μηδὲ παρὰ τῶν θείων πατέρων τῶν ἑρμηνεύσαντων μνημονευόμενον, φημὶ δὴ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου κ. Κυρίλλου Ἀλεξ. οὐδὲ μὴν ὑπὸ Θεοδώρου Μοψυεστίας κ. τῶν λοιπῶν.

Entſcheidungskraft gewonnen, daß ihre Johanneiſche Authentie unrettbar verloren ſchien. Dennoch fehlt es auch in der neueſten Zeit nicht an Vertheidigern ſowohl der inneren Wahrheit, als auch der Johanneiſchen Authentie der Erzählung. An die früheren Mill, Whitby, Lampe, Bengel, Wolf, Hemmann, Michaelis, ſchließen ſich neuerdings an Matthäi, *) Storr, **) Dettmers, ***) Lange, Ständlin, †) Hug, ††) Kuinöl und andere. Während nun Tittmann und einige andere einen Mittelweg verſuchten, die Johanneiſche Authentie daran gaben, den apoſtoliſchen Charakter der Erzählung aber vertheidigten, ſchlug Bretſchneider in ſeinen Probabilien einen ganz neuen Weg ein, den aber die wahre Kritik nur für einen Abweg halten kann. Die Authentie der Stelle im Contexte des Evangeliums hartnäckig vertheidigend, verwarf er die innere Wahrheit und den apoſtoliſchen Urſprung der Erzählung unbedingt, freylich aus keiner andern Abſicht, als um einen Grund mehr für die von ihm behauptete Unechtheit des Evangeliums zu gewinnen.

Der Streit der Meinungen über die Perikope iſt alſo auch jetzt noch nicht geſchlichtet. Um ſo nothwendiger iſt es, die Unterſuchung hier von Neuem aufzunehmen, und, ſo viel an uns iſt, zur Entſcheidung des Streites nach Kräften beyzutragen.

Griesbach verzeichnet eine lange Reihe von Handſchriften, in denen die Perikope allerdings befindlich iſt.

*) Evang. Joannis graece et latine. Rigae 1786. p. 359. ff.

**) Ueber den Zweck der evangeliſchen Geſch. und der Briefe des Joh. §. 49.

***) Vindiciae αὐθεντίας textus graeci pericopae Joan. VII. 53. — VIII. 11. 1793. 8.

†) Prolusionis, qua pericopae — — veritas et authentia defenditur, P. I. II. 1806. 4.

††) De coniugii Christiani vinculo indissolubili 1816. 8. p. 22. ff.

Es ſind deren mehr als achtzig. Darunter ſind die ſechs Majuskelhandſchriften DGHKMU; unter dieſen ſind die älteſten D und K, jener vielleicht aus dem fünften oder ſechsten Jahrhundert, dieſer aus dem achten oder neunten; die übrigen alle ſind zum Theil aus dem zehnten, elften oder zwölften Jahrhundert, meiſt noch viel jünger. Die ſonſt allerdings bedeutende Auctorität des Codex D verliert aber im vorliegenden Falle gerade dadurch ſehr, daß er ſich durch apokryphiſche Einſchiebſel auszeichnet. Mit der Auctorität dieſes bedeutenden Heerführers aber fällt und ſteht zum Theil die Auctorität der ihm folgenden Handſchriften, abgeſehen jetzt von allen Recenſionsſyſtemen. Hieronymus verſichert freylich, die Perikope finde ſich in vielen Griechiſchen Handſchriften, und einige Scholien berufen ſich ſogar auf ἀρχαῖα ἀντίγραφα. Aber die *multi* graeci des Hieronymus, welche die Erzählung hatten, deuten wenigſtens auf einige, die ſie nicht hatten und den ἀρχαιοῖς ἀντίγραφοις jener Scholien kann man die πλεῖστα ἀντίγραφα, wovon das Scholion zu Codex 1. ſpricht, und die ἀκριβῆ des Euthymius, in denen die Perikope nicht ſtand, entgegenſetzen. Außerdem haben mehrere Handſchriften bey Griesbach zwar die Stelle, aber entweder fügen ſie das Zeichen der Verwerfung, oder des Zuſatzes bey. Andere ſetzen die Perikope an das Ende des Evangeliums, wieder andere hinter Joh. 7, 36. oder 8, 12.; noch andere endlich hinter Lukas 21. Nicht ſelten erſcheint ſie in den Handſchriften verſtümmelt. Dieß alles, zuſammengehalten mit der großen Menge von Varianten, welche die Manuſcripte darbieten, und die ſich aus einem zum Grunde liegenden Hebräiſchen Original, welches man ganz gegen den Charakter des Joh. Evangeliums in dieſer Stelle angenommen hat, nicht genügend erklären laſſen, begründet den gewöhnlichen kritiſchen Regeln zu Folge einen ſchwer zu löſenden Verdacht.

Dazu aber kommt, daß eine nicht unbedeutende Anzahl von Handschriften, und darunter A B C I J die Perikope gar nicht haben. Auch findet sie sich in den älteren Handschriften der Peschito, auch den Nestorianischen nicht, und es ist gewiß, daß sie erst im sechsten Jahrhundert ins Syrische übersetzt worden ist. Zwar wird sie in einigen Handschriften der Philoxeniana gefunden, aber theils nur am Rande, theils, wenn im Text, denn mit der Bemerkung, daß man sie nicht überall finde. Eben so sucht man sie in den meisten Handschriften der Koptischen und in der aus der Koptischen geflossenen Arabischen Uebersetzung vergebens. Die Armenische Uebersetzung hat sie theils gar nicht, theils am Ende des Evangeliums. So fehlt sie auch in der Sahid. und Gothischen.

Unter den Vätern lassen die Griechischen Ausleger des Joh Evangeliums Origenes, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt die Perikope ganz weg, und scheinen sie gar nicht zu kennen. Eben so die Catenen, die edirten und unedirten. Was Euthymius darüber sagt, wurde oben bereits angeführt. Auch Apollinaris, Basilius d. Gr., Theodor von Mopsvestia, Cosmas, gedenken ihrer mit keiner Sylbe, obwohl, wenn sie ihnen bekannt gewesen wäre, sie nicht unterlassen haben würden, sie zu erwähnen und zu gebrauchen. Unter den Lateinern wird sie weder von Tertullian, noch von Cyprian erwähnt, da doch beyde nicht selten über Gegenstände schrieben, wo die Erwähnung der Perikope kaum zu vermeiden war. Auch Juvencus (gegen das Ende der Regierung Constantins des Großen) gedenkt ihrer in seiner Historia evangelica, worin er zwar vorzüglich dem Matthäus folgt, aber die drey andern Evangelisten auch fleißig benutzt, nicht. Erst seit Ambrosius und Augustin wird sie in der Lateinischen Kirche häufig erwähnt und gebraucht.

Nun ſagen zwar die Vertheidiger der Perikope, Origenes könne hier auf keinen Fall als verneinende Auctorität gebraucht werden, weil nicht nur die Tomi ſeines Commentars, welche das 5. — 7. Capitel des Evangeliums zu erläutern hätten, fehlen, ſondern auch der 19. Tomus über Joh. 8, 19. — 25. ſowohl am Anfange als auch am Ende ſichtbarlich verſtümmelt ſey. Da aber Origenes eben in jenem 19ten Tomus *) den Zuſammenhang von Cap. 7, 40. bis 8, 12. f. recapitulirt, ohne der Perikope von 7, 33. — 8, 11. auch nur im Geringſten Erwähnung zu thun, oder ihre Auslaſſung auch nur von fern anzudeuten, und da er derſelben auch ſonſt nirgends gedenkt, ſo wird er mit Recht zu den entſchieden ungünſtigen Zeugen gerechnet. Noch viel weniger läßt ſich beweiſen, daß die Auslaſſung der Perikope bey Chryſoſtomus in ſeinen Homilien über den Johannes kein Zeugniß wider ſie ſey. Warum ließ Chryſoſtomus ſie aus, ohne auch nur im Mindeſten anzudeuten, daß er es thue? Matthäi, mit dem wir es hier beſonders zu thun haben, vermuthet, **) weil V. 6. leicht Anſtoß oder Lachen erregen und V. 9. von Muthwilligen auf die Presbyter der Kirche bezogen werden konnte. Offenbar eine zu weit hergeholte, und etwas petulante Erklärung! Von den Armeniern ſagt Nikon, ſie hätten die Perikope aus ihrer Ueberſetzung ausgeſtoßen, *βλαβερὰν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν τοιαύτην ἀκρόασιν.* Auguſtin ſagt: ***) hoc infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae vel potius *inimici* verae fidei, *credo*, metuentes *peccandi* impu-

*) Ed de la Rue Tom. IV. p. 299. ff.

**) Evang. Joannis Graece et Latine. Appendix p. 35. ff. Euthymius Zigab. ed. Matthaei. Tom. I. p. 294 und 295. Tom. 1. p. 146.

***) De adulterinis coniugiis II., 7.

nitatem dari mulieribus suis, illud quod de adultera indulgentia dominus fecit auferrent de codicibus *suis* (?), quasi permissionem peccandi tribuerit, qui dixit: deinceps noli peccare! Und Ambroſius bemerkt: *) profecto si quis ea auribus otiosis accipiat, erroris incentivum incurrit. Die Anſtößigkeit der Erzählung bey Ungebildeten wurde alſo allerdings ſchon im vierten Jahrhundert von einigen Kirchenlehrern gefürchtet, aber wahrſcheinlich nur in dem einen Puncte, den Auguſtin berührt. Ob aber deshalb die Perikope aus irgend einem kirchlichen Codex ausgeſtoßen worden ſey, iſt ſehr zu bezweifeln. Die Armenier ſagen ausdrücklich, daß ſie dieſelbe als unecht dem Evangelium des Johannes anhängen. Auguſtin vermuthet nur, daß non nulli modicae, vel potius inimici verae fidei die anſtößige Geſchichte aus ihren Handſchriften ausgeſtoßen haben möchten. Seiner Vermuthung fehlt aber die gehörige Klarheit und Begründung gänzlich. Geſetzt aber auch, die Furcht, daß die Perikope dem unverſtändigen Volke anſtößig ſeyn möchte, wäre ſchon im vierten und fünften Jahrhundert allgemein geweſen, was ſich keinesweges beweiſen läßt, konnte eine ſolche Furcht Kirchenlehrer, wie Chryſoſtomus war, bewegen oder berechtigen, ſie den Augen und Ohren des Volkes ganz zu entziehen? War es nicht vielmehr ihre Pflicht, durch eine Auslegung, wie etwa die oben erwähnte Auguſtiniſche, der Erzählung ihre eingebildete Anſtößigkeit zu nehmen? Chryſoſtomus wenigſtens, dem ſchwierigere Stellen der Schrift vor Mißverſtändniſſen zu bewahren gelang, konnte, wenn er die Perikope in ſeinem Texte vorfand, auf keine Weiſe in Verlegenheit kommen. Wenn aber Chryſoſtomus, der nicht bloß vor dem Volke und für das Volk ſprach, in ſeinen zahlreichen Schriften der

*) Apologia Davidis.

Perikope nirgends, auch mit keinem Worte Erwähnung thut, ſo kann man wohl mit Sicherheit daraus ſchlieſſen was das Scholion zu Codex p bey Matthäi, wenn es ſagt, ἐντεῦθεν δῆλον, μὴ ὃν ὅλως τοῦτο τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ Χριστοῦ. Um dieſen Schluß zu entkräften ſagt Matthäi, Chryſoſtomus übergehe in ſeinen Homilien über den Johannes faſt den fünfzigſten Theil des Evangeliums und behandele dieſes Evangelium überhaupt viel nachläßiger, als zum Beyſpiel den Matthäus; aber auch in der Erklärung des Matthäus laſſe er eine Stelle aus (23, 16. — 23.), die er in ſeinem kirchlichen Codex durchaus gehabt haben müſſe. Da aber Matthäi ſelbſt die Auslaſſungen und Nachläßigkeiten im Johannes genügend daraus erklärt, daß derſelbe in ſeinen Homilien über den Matthäus manches aus dem Johannes vorweggenommen, anderes aber im Joh. Evangelium ausgelaſſen habe, um die häufige Wiederholung eines und deſſelben Gedankens im Evangelium in ſeinen Predigten zu vermeiden, dieſes Alles aber auf den vorliegenden Fall gar keine Anwendung leidet, ſo fällt wenigſtens der erſte Theil des Gegenbeweiſes ganz weg. Was aber die Auslaſſung von Matth. 23, 16. — 23. in den Homilien des Chryſoſtomus über den Matthäus betrifft, ſo iſt dieß freylich eine ſchwer zu erklärende Erſcheinung. Die Stelle wird von Chryſoſtomus nirgends angezogen und erklärt, weder im Commentar über den Matthäus noch in irgend einer andern Schrift, ſelbſt da nicht, wo es zu erwarten geweſen wäre. *) Der Grund einer abſichtlichen Auslaſſung iſt ſchwer zu entdecken. Matthäi meint, Chryſoſtomus habe die Stelle darum ſtillſchweigend übergangen, weil ſie ihm mit der ähnlichen Matth. 5, 33. — 37. zu

*) Z. B. in der Auslegung von Matth. 5, 33. ff., ferner in den Homilien de statuis ad populum Antiochenum, wo er oft vom Schwören ſpricht, und alle ſonſt darauf bezüglichen Stellen des A. und N. T. gebraucht.

ſtreiten geſchienen habe. Aber einen ſo unbedeutenden Schein des Widerſpruchs, wie hier Statt findet, würde Chryſoſtomus kaum beachtet, wenigſtens leicht gelöſet haben. Ich geſtehe aufrichtig, daß, da ein hinreichender Grund einer abſichtlichen Auslaſſung ſich nicht entdecken läßt, alle ſonſtigen Auctoritäten und Zeugen aber die Stelle behaupten und zwar alle am gehörigen Orte, mir wenigſtens die Erſcheinung unerklärlich bleibt. So falſch es aber wäre von dem Nichtgebrauch dieſer Stelle bey Chryſoſtomus einen Schluß auf ihre Unechtheit zu machen, ſo kann ich doch nicht zugeben, daß dieſe Erſcheinung ein hinreichender Grund ſey, den Chryſoſtomus aus der Reihe der Zeugen für die Unechtheit der Perikope im Johannes auszuſtreichen. Wäre derſelbe der einzige Zeuge wider die Perikope, ſo hätte man ein Recht, nichts darauf zu geben. Da er aber dieß nicht iſt, und auch nicht angenommen werden kann, was freylich Matthäi behauptet, daß die Auctorität des Chryſoſtomus in der Kirche der alleinige Grund des Mangels und der Verdächtigung der Perikope in anderen Auctoritäten ſey, weil ja viel frühere Zeugen die Stelle auslaſſen, ſo bleibt Chryſoſtomus ein gültiger Zeuge gegen ihre Echtheit.

Die Perikope findet ſich nun freylich außer in den obgenannten Handſchriften auch noch in den meiſten Manuſcripten der Itala, in der Vulgata, der Angelſächſiſchen, Aethiopiſchen, der Paläſt Syr. und einigen andern Ueberſ; ſie findet ſich ferner bey Ambroſius, Auguſtin, Hieronymus und einigen andern ſpäteren Lateiniſchen Vätern. Unter den Griech. Zeugen findet ſie ſich in den apoſt. Conſtitutionen und bey dem Verfaſſer der Synops. script. sacrae, hier aber erſt nach V. 20. und nicht ohne Aeußerung einiger Bedenklichkeit. Unter dieſen Auctoritäten ſind allein die Itala und die apoſtoliſchen Conſtitutionen von einigem Gewicht. Da aber die letzteren in ihrer jetzigen Geſtalt vor dem Ende des dritten Jahr-

hunderts nicht vorhanden gewesen seyn können, und voll von Interpolationen sind, so ist ihr Gewicht fast Null. Und was die Itala betrifft, so verliert ihre sonst höchst bedeutende Auctorität immer, so oft, wie hier der Fall ist, der an apokryphischen Einschiebseln so reiche Codex D auf ihrer Seite ist, und die früheren Lateinischen Väter ihr nicht beystehen.

Rechnet man nun überhaupt die Auctoritäten für und wider die Perikope gehörig zusammen, und beurtheilt sie nach den geltenden Regeln der krit. Kunst, so ist klar, daß die meisten bedeutenden und ältesten Zeugen einen Verdacht gegen die Echtheit der Stelle begründen, den die günstigen und halbgünstigen Auctoritäten, und wären sie noch zahlreicher, als sie sind, zu vernichten nicht im Stande sind. Die so frühe Auslassung der Perikope in der Griechischen und Morgenländischen Kirche läßt sich mit Michaelis und Storr aus der ascetischen Furcht, daß die Milde Jesu gegen die Ehebrecherinn von Unverständigen gemißdeutet werden möchte, auf keine Weise erklären. Denn diese Furcht äußert sich in der Griechischen und Morgenländischen Kirche zu keiner Zeit, auch in der späteren nicht, wo man die Perikope sogar zur Lection am Feste der Pelagia und der Aegypt. Maria machte. In der Lateinischen Kirche findet sich vor Ambrosius und Augustin keine Spur von dieser Furcht; nachher aber, seit sie geäußert wird, giebt sie nirgends Anlaß, die anstößige Erzählung in den Handschriften des Originals und der Uebersetzung zu unterdrücken.

Da die Perikope vor dem vierten Jahrhundert nirgendswo im Joh. Texte vorkommt, seit der Zeit aber vorzüglich nur in Abendländischen Auctoritäten, so ist sie höchst wahrscheinlich im vierten oder dritten Jahrhundert zuerst im Abendlande dem Joh. Evangelium einverleibt worden. Unstreitig ist sie ein frühes Product der mündlichen mehr und weniger apokryphischen Evangelien-

dition, und aus dieſer in den Kanon der Evangelien gekommen. Man hat wohl vermuthet, ſie ſey aus dem Hebräerevangelium aufgenommen worden. Aber Euſebius KG. 3, 39., die einzige Stelle, worauf die Vermuthung ſich ſtützt, ſpricht von einer ganz andern Frau, als von der hier die Rede iſt; dort iſt ſie eine wegen vieler Sünden bey Jeſu Verläumdete, hier auf der That des Ehebruchs Ertappte. Wie früh und gern man aber vorzüglich im Abendlande die kanoniſchen Evangelien durch Aufnahme traditioneller Notizen oder Anekdoten aus dem Leben Jeſu zu bereichern und zu ergänzen ſtrebte, iſt bekannt; und liefert beſonders der Codex D, dem in ſolchen Fällen die Itala beyzuſtimmen pflegt, auffallende Beyſpiele dieſer Abendländiſchen Willkühr. Man ſehe Matth. 20, 28. Luk. 6, 5. auch Joh. 5, 3. in der Griesbachſchen Variantenſammlung. Möglich nun, daß man im Abendlande früh mit der Erzählung der Ehebrecherinn bekannt und zufrieden war, und, um ſie vor dem Untergang in der mündlichen zum Theil apokryphiſchen Tradition zu bewahren, in den Text der echten Evangelien aufnahm. Ein Theil ſetzte ſie hinter Luk. Cap. 21., wo ſie dem äußern hiſtoriſchen Zuſammenhange nach ſich am beſten einfügt, ein anderer Theil aber ſchob ſie wegen Joh. 8, 15. als einen freylich nicht ganz ſchicklichen Beleg hinter Cap. 7. ein; zweifelnd ſetzten ſie Viele an das Ende des Joh. Evangeliums. Das Schwanken der Auctoritäten über den Ort der Perikope iſt kein geringer Beweis gegen ihre Echtheit. Einer urſprünglich Johanneiſchen Erzählung konnte ſo etwas durchaus nicht begegnen. Man vergleiche damit das Betragen der kritiſchen Auctoritäten gegen Joh. Cap. 21., wie ganz anders!

Summa, ſoll die urkundliche Kritik ihre eigenen Geſetze und Regeln nicht ſelber aufheben, ſo muß ſie die Johanneiſche Authentie der Perikope wo nicht geradezu leugnen, doch wenigſtens hart bezweifeln.

Gehen wir nun zur innern Kritik der Perikope über, so entsteht die zwiefache, wohl zu unterscheidende Frage: 1. Ob die Erzählung Johanneisch und ein integrirender Bestandtheil des Evangeliums sey oder nicht? 2. Ob sie, wenn gleich unjohanneisch, dennoch an sich glaubwürdig genug sey, um zu der echten apostolischen Evangelientradition gerechnet zu werden?

Nur eine ins Einzelne genau eingehende Exegese kann hier zu einer sichern Entscheidung führen.

Schon 7, 53. 8, 1. und 2. findet die Exegese allerley Schwierigkeit und die Kritik Anstoß. Worauf bezieht sich im vorliegenden Zusammenhange 7, 53.? Einige verstehen das ἐπορεύθη ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ von der Rückreise der Festbesuchenden in die Heimath, Andere von dem Nachhausegehen der Synedristen nach aufgehobener Sitzung. Der erstern Auslegung scheint das ἐπορεύθη und 8, 1. nicht so günstig, als das εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ und 8, 2. ihr offenbar ungünstig ist. 8, 2. besonders das πᾶς ὁ λαὸς sieht ganz so aus, als wäre das Fest noch nicht vorüber und der festbesuchende λαὸς noch all' beysammen gewesen. Oder war die Confusion des Erzählers so groß, daß er diesen Widerspruch nicht merkte? Wenn man nun aber 7, 53. von dem Nachhausegehen der Synedristen versteht, so scheint es allerdings, als wäre diese Bemerkung unnütz, ob sie gleich nicht so viel sagen soll, daß das Synedrium nach beendigter Sitzung jedesmal wieder nach Hause ging. Nur wenn man sie mit 8, 1. 2. in genaue Verbindung setzt, gewinnt die Stelle einen füglichen Sinn, nämlich den, daß die Sitzung des Synedriums nach dem Streit mit Nikodemus gegen Abend aufgehoben worden sey, ohne einen bestimmten Schluß gegen Jesus gefaßt zu haben, daß aber Jesus, um den doch möglichen Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen, eben auch am Abend die Stadt verlassen und sich an seinen gewöhnlichen nächtlichen Zufluchtsort am Oelberge zurückgezogen habe

Wie aber, ſollte Johannes, der noch kurz vorher Alles ſo klar und anſchaulich erzählt hat, dieſen Sinn und Zuſammenhang nicht deutlicher und beſtimmter ausgedrückt haben? Und läßt ſich auch erweiſen, daß Jeſus ſchon damals nicht mehr gewagt habe, des Nachts in Jeruſalem zu bleiben? Warum, wenn dieß der Fall war, that er dieß erſt nach dem Feſte, da ja während des Feſtes die Nachſtellungen ſeiner Feinde nicht geringer waren? Oder ſollen wir glauben, Jeſus fand dieſe Vorſichtigkeitsmaaßregel erſt da nöthig, als die ihm günſtigen Fremden nicht mehr in der Stadt waren? In dieſem Falle müßten wir Trotz des πᾶς ὁ λαὸς 8, 2. zu der von uns gemißbilligten Auslegung von 7, 53. wieder zurückkehren. Ein ſicheres Hindurchſchiffen zwiſchen dieſer Scylla und Charybdis ſcheint faſt unmöglich. Stände die Perikope hinter Luk. Cap. 21. oder in irgend einem der drey erſten Evangelien in dem Abſchnitte von dem letzten Aufenthalt Jeſu zu Jeruſalem, (Matth. Cap. 21. — 25. Mark. 11. — 13. Luk. 19. — 21.) ſo würden 7, 53. 8, 1. und 2. gar keine Schwierigkeit machen, und man würde kein Bedenken tragen, ſie etwa ſo zu faſſen, daß das Volk einſt nach einem längeren Lehrvortrage Jeſu im Tempel gegen Abend nach Hauſe gegangen ſey, Jeſus aber, wie er damals pflegte, die Stadt verlaſſen, und ſich an den Oehlberg begeben habe, von wo er andern Tags in der Frühe wieder in die Stadt und in den Tempel zurückgekehrt ſey und ſeine Lehrvorträge an das verſammelte Volk fortgeſetzt habe. Auch würde dann, was die Sprache betrifft, 8, 2. weder das ὄρθρου, was bey Johannes nie vorkommt, noch das ſeltnere παρεγένετο (ſ. 3, 23.) noch das πᾶς ὁ λαὸς, wofür Johannes immer ὁ ὄχλος, oder οἱ ὄχλοι hat, noch endlich das καθίσας ἐδίδασκεν αὐτοὺς auffallen, lauter Ausdrücke, die den drey erſten Evangelien, beſonders dem Lukas, eben ſo geläufig ſind, als ſie es dem Johannes nicht ſind.

Da Johannes, so oft er sonst von dem Lehren Jesu im Tempel oder in der Synagoge erzählt, wie 6, 59. 7, 14. 28. 8, 20., dem Zwecke seines Evangeliums gemäß, den Lehrvortrag meist ausführlich darlegt, oder den Inhalt desselben wenigstens kurz andeutet, so fragt die Kritik mit Recht, warum dieß hier nicht geschehen sey?

Im Johannes kommen γραμματεῖς nie vor; gewöhnlich stehen die φαρισαῖοι allein, oder auch mit den nicht selten alleinstehenden ἀρχιερεῖς zusammen; am häufigsten nennt Johannes die Gegner Jesu οἱ Ἰουδαῖοι, zuweilen auch οἱ ἄρχοντες. Die γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι 8, 3. sind also auffallend; in den drey ersten Evangelien wären sie es nicht.

Ob die Schriftgelehrten und Pharisäer hier als Zeugen oder als Ankläger oder als Richter erscheinen, ist nicht ganz klar. — Der Zeugen bedurfte es in einem solchen Falle nur zwey; mehr lassen sich auch hier nicht gut denken. — Vers 10. werden sie, zwar nicht Codex D, aber in allen andern Auctoritäten die Ankläger der Frau, οἱ κατήγοροί σου, genannt. Gleich darauf scheinen sie auch als Richter dargestellt zu werden, aber nicht als die ordentlichen. Wetstein und einige andere glauben, die Pharisäer und Schriftgelehrten seyen hier als Zeloten aufgetreten. Aber als solche würden sie die auf der That ertappte Frau sogleich gesteinigt, und nicht erst Jesum aufgesucht und darüber befragt haben. Jeder Aufschub der Execution hätte das sogenannte Zelotenrecht aufgehoben. Lampe vermuthet, die Frau sey schon vor einem ordentlichen Gericht untersucht, aber, wie aus V. 5. 10. und 11. erhelle, noch nicht verurtheilt worden. Am gewissesten ist, daß uns die Erzählung über dieß Alles im Dunklen läßt. — Nach Lev. 20, 10. Deut. 22, 22. sollte die Ehebrecherinn mit ihren Buhlen zugleich hingerichtet werden. Von dem Ehebrecher ist aber hier nirgends die Rede.

[illegible] hat den Archäologen von jeher viel [illegible] — Die Frau war eine auf frischer [illegible] Ehebrecherinn, κατειλήφθη ἐπαυτοφώρῳ [illegible]. Weder der Griech., noch der entsprechende Ausdruck נאף erlauben hier an etwas anderes, als an einen qualifizirten Ehebruch zu denken. Die gesetzmäßige Strafe des Ehebruchs war nach Moses Deut. 22, 10. der Tod. Die Art aber der Todesstrafe war von Moses nur in dem einen Falle näher bestimmt worden, wenn eine verlobte Braut sich in der Stadt, wo sie Hülfe errufen konnte, von einem Andern hatte beschlafen lassen. Eine solche nämlich sollte nach Deut. 22, 24. sammt ihrem Beyschläfer gesteinigt werden. Wäre die γυνὴ in unserer Stelle eine solche gewesen, so wäre die archäologische Schwierigkeit V. 5. gehoben. Moses nennt die verlobte Braut in jener Stelle נערה אשת, γυναῖκα τοῦ πλησίον, und Philo hält das bezeichnete Vergehen für ein εἶδος μοιχείας *) Da aber Moses von jenem Fall den Ausdruck נאף nicht gebraucht, und Philo ausdrücklich bemerkt, Andere dächten darüber anders und hielten das Vergehen für ein Mittelding zwischen Hurerey und Ehebruch, so ist es nicht thunlich, unsere μοιχευομένην für eine solche zu halten, auf welche jenes Gesetz Deut. 22, 24. angewendet werden könnte.

Befragt man die Rabbinen über die gesetzliche Strafe des Ehebruchs, so wird die archäol. Schwierigkeit der Stelle eher noch vergrößert, als vermindert. Denn fast einstimmig setzen sie auf den Ehebruch die Strafe der Strangulation.**)

---

*) De legg. special. p. 787 oder 608.

**) Mischna Tract. Sanhedr. Cap. 10. werden diejenigen Verbrechen aufgezählt, die mit der Strangulation zu bestrafen seyen, und darunter wird ausdrücklich der Ehebruch genannt; is, qui congreditur cum uxore alterius, heißt es, gehöre zu den strangulandis. Cap. 7. aber wird unter den der Steinigung würdigen Verbrechen der Ehebr[illegible] aufgeführt.

Da nun Maimonides *) in Betreff des Mosaischen מות יומת die hermeneutische Regel aufstellt: Ex ore doctoris nostri Mosis docent, omne mortis supplicium in scriptura absolute positum esse strangulationem, so scheint es unmöglich, unsere Schriftgelehrten V. 5. oder vielmehr unsern Erzähler von dem Vorwurf großer Gesetzesunkunde zu befreyen. Michaelis leugnet freylich die Auctorität des Talmuds und der Rabbinen in diesem Stücke gänzlich, und behauptet auf dem Grunde der Vergleichung von Exod. 31, 14. 35, 2. mit Num. 15, 32. — 34., daß die unbestimmte Formel, des Todes sterben, in der Regel von der Steinigung zu verstehen, das Erdrosseln aber gar keine Strafe im Mosaischen Strafcodex, sondern eine reine Erdichtung der Rabbinen sey. — Daß der Talmudische Strafcodex vieles anders bestimmt habe, als der Mosaische, ist sehr wahrscheinlich. Auch ist nicht zu leugnen, daß der Talmud selten ganz sichere Bürgschaft leistet für das zur Zeit Jesu Gebräuchliche. Dennoch scheint es zu kühn, die Auctorität der Rabbinen in einem solchen Falle gänzlich zu verachten. Grotius versuchte einen andern Ausweg. Aus Ezech. 16, 38. 40., der Erklärung Kimchis bey dieser Stelle, und aus der apokryphischen Geschichte der Susanna glaubte er den Schluß ziehen zu dürfen, daß vielleicht schon seit dem Propheten Ezechiel auf den immer häufigeren Ehebruch die härtere Strafe der Steinigung gesetzt worden sey. Aber abgesehen davon, daß noch sehr zweifelhaft ist, ob die Steinigung für eine härtere Strafe gehalten wurde, als die Strangulation, so ist die Andeutung in Ezech. 16, 38. 40. zu undeutlich und unsicher, die Erklärung Kimchis **) aber bloß von der Sitte des

*) Hilchatha zu Sanhedr. 7, 1.

**) Et lapidabunt te lapide secundum morem adulterarum, quas lapidant lapidibus, *non ut morte afficiant eas.*

[illegible] zu verstehen, die zum Tode verurtheilten und dazu abgeführten Ehebrecherinnen durch Steinewerfen noch zu bestrafen, und endlich die Bezeichnung der Todesart in der Gesch. der Susanne nach der gewöhnlichen Lesart sowohl V. 62. wo ἀπέκτειναν, als V. 45. wo ἀποκτείνας αὐτὴς ἀπολέσαι, zu unbestimmt, und nach der abweichenden V. 45. ἐξαγαμένης, V. 62. ἐξαγαγόντες ἔρριψαν εἰς φάραγγα nicht bestimmt genug, um mit Entschiedenheit sagen zu können, daß die von Hieronymus *) angedeutete Auslegung der Stelle von der Steinigung die richtige sey.

Zugegeben aber, daß entweder Michaelis oder Grotius Recht haben, und daß die Steinigung zur Zeit Jesu die gewöhnliche Strafe des Ehebruchs gewesen, zugegeben also, daß die archäologische Schwierigkeit von V. 5. nur scheinbar ist und auf keinen Fall die Wahrheit der Erzählung verdächtig machen kann, so ist damit das Verdachterregende im fünften Verse noch lange nicht gehoben. Denn nun entsteht die Frage, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer dazu kamen, einen an sich so klaren Fall dem Herrn zur Entscheidung vorzulegen?

Ein Theil der Schwierigkeit würde sich einigermaßen lösen lassen, wenn man mit Michaelis annehmen dürfte, der Ehebruch sey damals unter den Juden so im Schwange gewesen, daß, weil sonst Tausende hätten gesteinigt werden müssen, die gesetzliche Todesstrafe außer Uebung gekommen sey **). Aber leider ist

*) Comment. in Jerem. Cap. 29.

**) S. Michaelis Anmerk. zum Johannes S. 111. Merkwürdig ist, daß nach Michaelis a. a. O. der Talmud sagt, der Ehebruch habe damals dergestalt überhand genommen, daß das Num. 5, 11—31. gebotene Rügeopfer, bey welchem die des Ehebruchs angeklagte Frau das Fluchwasser trinken mußte, aufgehört habe. Der Rabbi, der dazu gerathen, soll gerade zur Zeit Christi gelebt haben.

dieß nur eine Vermüthung, die ſonſt weiter keinen nothwendigen Grund hat, als in dem Dunkel unſerer Erzählung!

Wie aber kam man dazu, die Frage, ob im vorliegenden Falle das Geſetz Moſis in ſeiner ganzen Strenge gehandhabt werden ſolle, oder nicht, gerade dem Herrn zur Entſcheidung vorzulegen? Vers 6. antwortet, es ſey geſchehen, ihn zu verſuchen, auf daß man eine Anklage gegen ihn hätte. Worin aber lag das Verſuchende und Verfängliche jener Frage? Auguſtin ſagt, in dem ſchwer zu löſenden Conflict zwiſchen der Mildigkeit Jeſu und ſeiner Gerechtigkeitsliebe. Im Falle nemlich Jeſus für die ſtrenge Ausübung des Geſetzes entſchied, würde man geſagt haben, er ſey keinesweges ſo mild und gütig, als er ſcheine; im entgegengeſetzten Falle aber würde man ihn als einen Verächter und Uebertreter des Moſ. Geſetzes belangt haben *). Wie Auguſtin, ſo viele ältere und neuere Ausleger. Wer aber ſieht nicht, daß ſich das ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ auf das erſte Glied der Disjunction gar nicht beziehen läßt? Hat Michaelis Recht, daß das Moſaiſche Strafgeſetz gegen den Ehebruch damals außer Uebung gekommen war, ſo fällt das ἵνα ἔχ. κατηγ. αὐτοῦ auch in dem Falle weg, wenn Jeſus gegen die Strenge des Geſetzes entſchied. Er konnte ſich ja dann nur auf die Praxis der ordentlichen Gerichte berufen.

Euthymius ſtellt die Sache, ungleich geſchickter, als Auguſtin, ſo vor: Die Juden hätten im Vertrauen auf die gewohnte allzugroße Milde des Herrn gegen grobe Sünder, (wie z. B. die Zöllner, vergl. Luk. 7, 39. ff. Matth. 21, 31. ff. Luk. 15, 1. 2.) mit Gewißheit darauf gerechnet, er werde die Angeklagte gegen die Strenge des Geſetzes in Schutz nehmen und ihnen ſo Anlaß ge-

*) Tract. 33., p. 531.

ben, ihn als Verächter und Zerstörer des Mos. Gesetzes zu verklagen. Was aber berechtigte die Schriftgelehrten und Pharisäer auf eine solche Entscheidung Jesu mit Gewißheit zu rechnen? Weder durch sein bisheriges Betragen, (denn er hielt sich stets streng nach dem Gesetz,) noch durch seine Aeußerungen über dasselbe, (denn er hatte ja erklärt, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, und seine Auslegung, seine πλήρωσις des Gesetzes war ungleich strenger, als die pharisäische,) hatte er jemals seinen Gegnern zu einer so verkehrten Voraussetzung gegründeten Anlaß gegeben. Seine Milde und Freundlichkeit aber gegen die Zöllner und andere Sünder der Art hatte ihn nie verleitet, der Strenge des bürgerlichen und sittlichen Gesetzes auch nur das Geringste zu vergeben.

Michaelis, der den Weg des Euthymius auch betritt, meint, die Juden hätten darum bey Jesu so bestimmt auf eine Entscheidung gegen die Strenge des Gesetzes gerechnet, weil er früherhin den Sabbat gebrochen und von dem Gesetz der Beschneidung auf eine Weise gesprochen habe, welche seine Gegner als eine Herabwürdigung des Mosaischen Gesetzes auslegen mochten. Aber gewiß nur der verkehrteste Sinn konnte so rechnen. Denn nicht das Mosaische Sabbatsgesetz hatte Jesus verletzt, sondern nur die späteren Satzungen darüber; über die Beschneidung aber hatte er sich nur so erklärt, daß er den Vorrang derselben vor dem Sabbatsgesetz ins Licht setzte, und darauf einen Schluß a minori ad majus baucte. Auf jeden Fall also eine sehr ungründliche und gewagte Berechnung, die den versuchenden Schriftgelehrten und Pharisäern sehr leicht fehlschlagen konnte. Aber, könnte man sagen, die Ankläger hatten sich doch nicht verrechnet, denn Jesus entscheidet ja über die Ehebrecherinn auf eine höchst milde Weise. Allerdings, aber er entscheidet doch in Ge-

genwart der Verſucher auch nicht gegen das Geſetz, obſchon nicht für die Ausübung der geſetzlichen Strafe. Wie ſeltſam nun, daß die Antwort des Herrn V. 7. hinreicht, die argliſtigen Gegner, wenn ſie auf eine mit dem ſtrengen Geſetz nicht völlig übereinſtimmende Antwort Jeſu gerechnet hatten, zum Verſtummen und zu einem beſchämenden Abzuge zu bringen! —

Noch weniger genügt, wenn Andere, wie Grotius, das Argliſtige und Verfängliche der Frage darin finden, daß, wenn Jeſus für die Steinigung der Ehebrecherinn entſchied, es geſchienen hätte, als gäbe er den Juden das Recht der Todesſtrafe, welches ihnen die Römer damals genommen hatten, wieder, — ein Grund, ihn bey der Römiſchen Obrigkeit zu verklagen, — im Falle er aber die Angeklagte gegen die Strenge des Geſetzes in Schutz nahm, er entweder als ein Begünſtiger des Ehebruchs, oder als ein Feind der Nationalfreyheit verdächtig gemacht, oder endlich als ein Verächter des Jüdiſchen Geſetzes hätte verklagt werden können. Denn abgeſehen davon, daß die Juden auch damals das Recht hatten, nach ihren Geſetzen die Todesſtrafe zu erkennen und nach eingeholter Beſtätigung von der Römiſchen Obrigkeit auch zu vollziehen, würde nicht in dieſem Falle ſowohl die Frage der Gegner, als auch die Antwort Jeſu anders lauten, und die Beziehung auf dieſe Colliſion der Römiſchen Majeſtätsrechte und der Volksfreyheit beſtimmter hervorgetreten ſeyn?

Die Schwierigkeit und Dunkelheit in der verſuchenden Frage der Schriftgelehrten und Phariſäer kann meines Erachtens nicht ganz gehoben werden; und wenn auch darin noch kein hinreichender Grund liegt, die Wahrheit der Erzählung überhaupt anzutaſten, ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß eine urſprünglich Johanneiſche Erzählung die Pointe der Geſchichte beſtimmter und klarer hervorgehoben haben würde.

Jeſus aber, heißt es V. 6., bückte ſich nieder und ſchrieb mit dem Finger auf die Erde. Einige Codices fügen hinzu, μὴ προσποιούμενος, andere καὶ προσποιούμενος, — beydes offenbar gloſſenartig. Das erſtere überſetzt Camerarius, nihil curans, Dr. Paulus, nicht auf ſie Acht gebend, nemlich auf die Ankläger. Das Griech. Sprüchwort, οὐδὲν πέπονθας δεινὸν ἢν μὴ προσποιῇ! ſoll nach Camerarius jene Bedeutung von προσποιεῖσθαι rechtfertigen. Schwerlich, wenn man den Vers nicht überſetzt, wie Camer.: nihil dicitur mali is esse perpessus, qui non curet, nihili faciat; welche Ueberſetzung zwar wohl den Sinn trifft, das προσποιῇ aber, welches auch hier die Bedeutung von simulare hat, nicht genau genug wiedergiebt. Geſetzt aber, προσποιεῖσθαι könnte für προσέχειν gebraucht werden, ſo würde doch das μὴ προσποιούμενος hier, wo es ſich unmittelbar an das τῷ δακτύλῳ εἰς τὴν γῆν κατέγραφεν anſchließt, und der Zuſammenhang lehrt, daß Jeſus wohl auf die Frage der Ankläger Acht gab, nicht ſo verſtanden werden können.

Nimmt man nun das προσποιεῖσθαι in der auch im neuteſtam. Hellenismus gewöhnlichen Bedeutung von simulare, ſo gewinnen wir durch jene zwiefache Gloſſe die Notiz, daß ſchon ſehr früh ein Theil der Ausleger die ſogenannte Geographie Jeſu für eine simulatio hielt, (καὶ προσποιούμενος, und zwar that er nur ſo,) ein anderer Theil aber annahm, Jeſus habe wirklich etwas auf die Frage der Phariſäer Bezügliches auf die Erde geſchrieben, und nicht bloß ſo gethan, μὴ προσποιούμενος. Wirklich geben ſich nun auch mehrere ältere Ausleger, wie Ambroſius und Auguſtin, die eitle Mühe, das Geſchriebene herauszubringen. Auch Neuere haben es dabey an Scharfſinn und Witz, aber auch an

*) Notatio figurarum zu d. St.

Thorheit nicht fehlen laſſen. Jeder Verſtändige lächelt jetzt über die ſeltſamen, zum Theil aberwitzigen Hypotheſen, die man aufgeſtellt hat. *) Selbſt die geſchickteſte darunter, **) nach der Jeſus durch den Act des Schreibens habe andeuten wollen: wie geſchrieben ſteht, d. h. die Sache muß ſtreng nach dem Geſetz Moſis entſchieden werden, hat V. 7. und den Zuſammenhang der Erzählung gegen ſich.

Das Richtigſte hat ſchon Euthymius. Ὅπερ, ſagt er ſehr verſtändig, εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ δέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἄκαιρα καὶ ἀνάξια. Γνοὺς γὰρ αὐτῶν τὴν μηχανὴν προσεποιεῖτο γράφειν εἰς τὴν γῆν, καὶ μὴ προσέχειν, οἷς ἔλεγον. ***) Der Geſtus war im Alterthum eben ſo gewöhnlich, als bey uns, ein Spiel des Vertieftſeyns, Verlegenſeyns, oder der Langenweile, †) oder ein Zeichen der abſichtlichen Nichtbeachtung und des Abweiſens. Jeſus wollte auf die verfängliche und ungeziemende Fra-

*) S. Lampe zu d. St.

**) Michaelis Anmerk. zu d. St.

***) Wer damit die unſchreibende Leſeart einiger Handſchriften: ὁ δὲ γνοὺς, κατακύψας τῷ δακτ. καταγέγραφεν εἰς τὴν γῆν, — καὶ προσποιούμενος, oder μὴ προσπ. vergleicht, wird über den Sinn des προσποιούμενος hier nicht länger zweifelhaft ſeyn.

†) Bey Ariſtophanes in den Acharnern V. 31. ſagt Dikäopolis, daß er jedesmal zu allererſt in die Verſammlung komme, und wenn er dann allein ſey, das Maul aufſperre, ſeufze u. ſ. w., ἀποῶ, γράφω, παρατίλλομαι, λογίζομαι, welches γράφω F. A. Wolf ſo überſetzt: ſchreib' in den Sand. Hierbey macht der Scholiaſt die Bemerkung: γράφω μὲν καταγράφω ἢ ζωγράφω ἀπὸ τῆς γῆς ξύων, τῷ δακτύλῳ, ἢ τινι τοιούτῳ παιδίας τινος u. ſ. w. Ταῦτα δὲ πάντα ποιοῦσιν οἱ προσδεχόμενοι μεν τι, τὸν δὲ χρόνον δαπανῶντες εἰς ἀπορίαν καὶ ἀμηχανίαν, μὴ τυγχάνοντες τοῦ προσδοκωμένου λογισμοῦ. Ὅτε γὰρ αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτῶν τίθενται ἀλύοντες καὶ εἰς γῆς διαγράφουσι. S. Wetſtein zu d. St., wo auch der Scholiaſt zu Euripides Oreſtes V. 631. angeführt iſt, der Aehnliches ſagt.

ge nicht antworten; bürgerliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit war seines Amtes nicht, vergl. Luk. 12, 13. 14.; Schweigen, und Thun als hörte er die lästigen Frager nicht, war das beste Mittel, sie ohne Beleidigung abzuweisen. Ein Zug, worin nicht nur nichts Unschickliches und Ungeziemendes für Jesus liegt, sondern eins von den Merkmalen, woran man die Wahrheit der Geschichte gern erkennen möchte.

Das ἀναμάρτητος (ein ἅπ. λεγ. im N. T.) in der Antwort Jesu V. 7. kann nicht bloß auf die Sünde des Ehebruchs bezogen werden; in diesem Falle hätte Jesus das Leben der Angeklagten zu sehr aufs Spiel gesetzt. Nur das Sündenfreye überhaupt kann er meinen. So kommt das Wort vor Deuter. 29, 18. 2 Makk. 8, 4. 12, 42. und auch bey Xenophon an mehreren Stellen. *)

Man hat an dieser Antwort und Maxime Anstoß gefunden. Wo würde man, fragt D Paulus, wenn diese Maxime gelten sollte, Kläger, Zeugen und Richter finden? — Die Maxime ist nicht neu und unerhört. Man vergleiche Röm. 2, 1. 22, 23. und die von Grotius bey dieser Stelle gesammelten ähnlichen Sentenzen aus den Classikern. **) Aller Anstoß verschwindet, wenn man bedenkt, daß Jesus, weit entfernt, der bürgerlichen Justiz in ihr Amt zu fallen, die Sache vom rein sittlichen Standpuncte aus, und in Beziehung auf die βασιλεία τ. θεοῦ betrachtete. ***) Da die Geschichte im Tempel

*) S. Wetstein zu d. St. und Sturz Lexicon Xenoph. unter dem W.

**) Non modo accusator sagt z. B. Cicero in der 5ten Verrina, sed no obiurgator quidem ferendus est is, qui quod in alio vitium reprehendit in eo ipso reprehenditur. Und Seneca sagt: Non potest auctoritatem habere sententia, ubi, qui damnandus est, damnat!

***) Luther sagt zu dieser Stelle: Also predigt man im Reiche Christi, und wenn diese Predigt kommt, die hebet auf das Schwert, den Richter, Schöpfstuhl, Rathhaus, Juristen, Henker und Alles.

vorging, wie konnte Jesus da sagen: πρῶτος τὸν λίθον ἐπ' αὐτῇ βαλέτω? Die Steinigung geschah ja vor der Stadt. Oder fiel die Scene nicht im Tempel vor? Cap. 8, 59. ist indeß dieselbe Schwierigkeit. Warum Jesus zum zweyten Male sich bückt und auf die Erde schreibt? Die Antwort V. 7. war genügend und treffend genug, um die Frager abzuweisen. Jesus wollte sich auf nichts weiter einlassen. Vielleicht aber, daß Euthymius Recht hat, wenn er sagt, es sey geschehen, ἵνα, μὴ βλέποντος εἰς αὐτοὺς, αἰσχύνωνται, ῥᾷον οὕτως ἐλεγχθόντες, καὶ ἵνα, ὡς αὐτοῦ δῆθεν ἀσχολουμένου εἰς τὸ γράφειν, ἐξῇ αὐτοῖς ὑπαναχωρῆσαι πρὸ φανερωτέρας καταγνώσεως· καὶ αὐτῶν γὰρ ἐφείδετο, δι' ὑπερβολὴν χρηστότητος.

Man muß annehmen, daß die πειράζοντες noch nicht so schamlos waren, wie diese Leute wohl sonst zu seyn pflegten, auch, daß sie sich nicht hinlänglich vorbereitet hatten auf ihre casuistische Frage, und also durch die unerwartete Antwort Jesu ganz außer Fassung kamen. Nur so kann das Auffallende V. 9. einigermaßen gemildert werden. Καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι sieht aus, wie eine Glosse; sie ist aber ganz im Sinn und Zusammenhang der Erzählung. Εἰς καθ' (nicht κατ') εἷς kommt im N. T. nur hier und Mark 14, 9. vor; schon Lucian nennt diese Redeweise einen Solöcismus, der nicht etwa in καὶ εἶτα εἷς aufzulösen ist, wie Beza und Paulus meinen. Ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἕως τῶν ἐσχάτων bezieht sich hier augenscheinlich auf den Unterschied der Würde. Die Vornehmsten, die γραμ. κ. φαρ. gingen zuerst, sie waren am wenigsten ἁναμάρτητοι; ein Zug, woran man ebenfalls gern die Wahrheit der Geschichte erprüfen möchte, wofern er nicht etwa zu künstlich ist. Wenn es am Schluß des Verses heißt: καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα, nicht ἑστῶσα, so muß man dieß so verstehen, Jesus blieb von seinen Jüngern

und dem hörenden Volke (V. 2.) umgeben, nur die κατήγοροι der Frau hatten ihn verlaſſen. Die Frage, οὐδείς σε κατέκρινεν; V. 10. bezieht ſich offenbar auf die Steinigung. Es hatte keiner den erſten Stein gegen ſie aufgehoben; ἀφῆκαν αὐτὴν ἄνετον, ſagt Euthymius, ἐπεὶ δὲ ἄνετον, πάντως καὶ ἀκατάκριτον. Der Ausgang der Erzählung V. 11. hat nichts Auffallendes, wenn man bedenkt, daß Jeſus das οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω, (wofür einige Auctoritäten faſt Johanneiſcher κρίνω, andere wohl weniger richtig κρινῶ haben,) zu der hinlänglich beſchämten, vielleicht reuigen Sünderinn nicht als bürgerlicher Richter, ſondern in demſelben Sinne ſagte, in welchem er einſt zu dem Gichtbrüchichen ſprach: θάρσει τέκνον· ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι! Matth. 9, 2. Ueber das μηκέτι ἁμάρτανε (ἀπὸ τοῦ νῦν, wie Codex D oder τὸ λοιπὸν wie andere Codices haben, iſt völlig überflüſſig,) bemerkt Ambroſius ſehr gut: emendavit ream, non crimen absolvit; und Auguſtin: ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem.

Gehen wir nun auf die oben bezeichnete zwiefache Frage der Kritik zurück, ſo müſſen wir geſtehen, daß wir nicht im Stande ſind, die Erzählung für einen integrirenden Beſtandtheil des Joh. Evangeliums zu halten. Denn außer den in der Auslegung des Einzelnen ſchon angedeuteten Gründen gegen die Johanneiſche Authentie der Perikope kommt noch beſonders in Betracht, daß ſie, auch wenn ſie anſchaulicher erzählt wäre, und den Typus der Johanneiſchen Erzählungsweiſe und dem Joh. Sprachgebrauche mehr entſpräche, (wohin auch noch die von Wetſtein bemerkte dem Joh. ungewöhnliche Verknüpfungsweiſe durch δὲ gehört,) ſich doch weder in die allgemeine Oekonomie des Evangeliums, noch in den Zuſammenhang der vorliegenden Stelle bequem und ohne Störung einfügen läßt. Johannes erzählt freylich, beſonders von Cap. 5. an, gern ſolche Geſchichten, aus welchen der

Wachsthum des Kampfes Jesu mit seinen Feinden recht ersichtlich und die furchtbare Katastrophe von Cap. 11, 47. ff. erklärlich wird. Aber abgesehen davon, daß die streitige Perikope kein Moment der Art enthält, so wird sie ja auch von Joh. in dieser Hinsicht gar nicht benutzt. Daß dieselbe im vorliegenden Zusammenhange nur als eine störende Zwischengeschichte erscheint, die weder etwas im Folgenden noch im Vorhergehenden erklären hilft, und, wenn sie ausgelassen wird, durchaus nichts vermissen läßt, ist schon von Andern richtig bemerkt worden. Wozu also noch länger zögern, die dem Johanneischen Evangelium offenbar aufgedrungene, fremdartige Erzählung aus dem Context zu verweisen? Freylich gilt hier: turpius eiicitur, quam non admittitur hospes. Die unbefangene Kritik aber darf dieses turpe nicht scheuen, denn noch weniger steht es ihr an, das augenscheinlich Unechte und Fremde als solches nicht anerkennen und aus seinem angemaßten Besitze nicht verweisen zu wollen.

Was nun aber die oben berührte zweyte Frage betrifft, ob nicht die Erzählung, wenn gleich unjohanneisch, dennoch an sich glaubwürdig genug sey, um zu der echten apostolischen Evangelientradition gerechnet zu werden, so hindert uns nichts, diese Frage entschieden zu bejahen. Das Dunkele, Unbestimmte, archäologisch Schwierige ist kein hinreichender Grund, die innere Wahrheit der Geschichte in Zweifel zu ziehen. Sie enthält außerdem so viele, dem Charakter der Handlungsweise Jesu und den damaligen Umständen und Verhältnissen entsprechende und lebendige Züge der Wahrheit, daß sie unmöglich für eine Dichtung späterer Zeit gehalten werden kann. Stände sie, wie schon gesagt, etwa Luk. 21., oder im Matthäus oder Markus an einem schicklichen Platze, es würde der Kritik wohl nie eingefallen seyn, sie mit Zweifeln zu belästigen. Erzählungen,

wie dieſe, eben ſo ſchwierige ja zum Theil dunklere enthalten die drey erſten Evangelien in Menge. Eine verſtändige Kritik aber, welche den Charakter und die Entſtehungsweiſe der drey erſten Evangelien gehörig gefaßt hat, wird nie zugeben, daß einzelne Schwierigkeiten und Dunkelheiten ein Recht geben, die Wahrheit einer evangeliſchen Erzählung deshalb in Zweifel zu ziehen.

8, 12. — 59.

Johannes theilt hier aus mehreren Reden und Unterredungen Jeſu im Tempel zuerſt auszugsweiſe, dann ausführlicher dasjenige mit, was darin ſowohl für die tiefere Erkenntniß der Perſon und Würde Chriſti und die Anregung und Belebung des Glaubens an ihn, als auch für die Entwicklung des Kampfes Jeſu mit der Jüdiſchen Welt und die Herbeyführung der letzten Kataſtrophe das Wichtigſte und Erfolgreichſte war. Die Spitze für beydes iſt V. 56. — 59.

Iſt die Perikope 7, 53. — 8, 11. ech t, ſo ſcheint es, als knüpfe Jeſus V. 12. den V. 2. und 3. unterbrochenen Lehrvortrag wieder an, und als ſey wenigſtens, was uns Joh. V. 12. — 20. mittheilt, an einem Tage und zur ſelbigen Zeit mit der Geſchichte von der Ehebrecherinn vorgefallen, wofür in dieſem Fall auch das, εἶπαν οὖν αὐτῷ οἱ φαρισαῖοι, ſprechen würde. Iſt aber die Perikope unech t, ſo entſteht die Frage, ob und wie dieſer Abſchnitt, beſonders das zwiefache πάλιν V. 12. und 21. mit dem Vorhergehenden chronologiſch zu verbinden ſey? Einige Ausleger, wie Paulus, meinen, es ſey alles hier Mitgetheilte, obwohl nicht zu derſelbigen Stunde, doch an demſelbigen Tage (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς) mit 7, 37. ff. geſprochen und vorgefallen. Wenn ſich das ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου V. 12. wirklich auf einen Feſtritus am

letzten Tage der Laubhütten bezöge, was aber Dr. Paulus selber leugnet, so würde diese Meinung wenigstens hierin einigen Schutz finden. Sonst aber hat sie nichts für sich. Das πάλιν giebt gar keinen sicheren chronol. Haltungspunct; denn es bezeichnet sowohl bey Joh. als bey den drey ersten Evangelisten mehr getrennte, als sich unmittelbar aneinander reihende Zeitmomente. Wenn man aber annimmt, daß uns Joh. sowohl hier V. 12. und 21., als auch 7, 37. ff. nur die Hauptmomente aus den Reden Jesu meist ganz kurz mittheilt, so scheint mir wenigstens für so viel Reden und Gegenreden Ein Tag, zumal ein Festtag, zu kurz. Auch ist der Inhalt der hier mitgetheilten Reden offenbar zu verschieden, als daß sie alle an einem Tage gehalten seyn könnten. Dazu kommt, daß sich von V. 12. an nirgends eine sichere Beziehung auf das Fest findet, sondern vielmehr Alles darauf hindeutet, daß das Fest vorüber war. Und endlich ist nicht zu übersehen, daß die Oertlichkeit der Scenen von Johannes als verschieden angedeutet wird V. 20., und auch die Umgebungen und Gegner jedesmal andere gewesen zu seyn scheinen; (7, 40. hat es Jesus mit dem ὄχλος, 8, 13. mit den Pharisäern V. 22. mit den Juden, V. 30. ff. theils mit gläubigen, theils mit feindlichen Juden zu thun;) welches, wie mich dünkt, auch eine Zeit- und Tagsverschiedenheit vermuthen läßt. Jesus blieb nach dem Laubhüttenfeste in Jerusalem; die getheilte Stimmung des Volks, die Uneinigkeit und Verschiedenheit des Synedriums schien ihm für seine Lehrthätigkeit in der heiligen Stadt hinlänglichen Schutz zu gewähren. In Jerusalem den Kreis seiner Anhänger zu erweitern und sich durch wiederholte Erklärungen und Vertheidigungen wenigstens vor dem Volke gegen den immer heftiger werdenden Haß und die immer deutlicher hervortretenden Machinationen des Synedriums und der Priesterherrschaft zu rechtfertigen, daran schien ihm jetzt um so mehr ge-

legen, je mehr er den immer schneller sich entwickelnden Ausgang seines Lebens mit Gewißheit voraussah.

Da redete Jesus abermals zu ihnen, (zu dem versammelten Volke, worunter sich auch arglistige Pharisäer gemischt hatten,) und sprach: Ich bin das Licht der Welt! u. s. w. Dieser Ausruf spiele, sagt man, entweder auf die zwey hohen güldenen Leuchter, welche an der Skenopägie an beyden Seiten des Brandopferaltars im Vorhofe der Weiber, (wo auch das γαζοφυλάκιον stand,) brannten, oder vielleicht gar auf das Auslöschen derselben am Abende des letzten Festtages an. Gewiß ist, daß am ersten Abende des Festes jene Leuchter aufgestellt wurden, ob aber an jedem der folgenden Festtage, ist eben so ungewiß, als es für mich wenigstens entschieden ist, daß das Fest jetzt schon vorüber war. Die Anspielung auf jene Leuchter, sie mochten brennen, oder eben ausgelöscht werden, scheint auch zu gesucht, fast spielerisch. Aber freylich ohne alle Vorbereitung der Gemüther und ohne alle Veranlassung von Außen läßt sich dieser Ausruf Jesu eben so wenig denken, als der ähnliche Cap. 7, 37. Irgend eine Anspielung auf etwas im Tempel von Allen Gesehenes oder Gehörtes ist auch mir höchst wahrscheinlich. Da das φῶς τοῦ κόσμου *) dem φῶς ἐθνῶν Jesaias 42, 6. (vergleiche 49, 6. 9, 1. 2.) so sehr entspricht, daß die den Juden damals übliche Bezeichnung des Messias, als eines Lichtes der Völker oder der Welt, aus jener und ähnlichen Stellen des Jesaias entstanden zu seyn scheint, so wäre es möglich, daß der Ausruf Jesu durch die Vorlesung jenes von dem Messianischen Erleuchtungsamte ganz besonders handelnden 42sten Hauptstückes im Jesaias veranlaßt wurde. Eine schicklichere Veranlassung und Anspielung

*) Wohl zu unterscheiden von dem φῶς τοῦ κόσμου τούτου, der Sonne, Cap. 11, 9.

läßt ſich kaum denken. — Daß der Meſſias auch für die Heiden das große Licht des Lebens ſeyn, und alle Menſchen und Völker, τὸν κόσμον, wenn ſie ſich zu ihm bekennen, ihm folgen würden, von der Finſterniß des Irrthums, der Sünde und des Todes befreyen und ihnen ſo Licht und ewiges Leben, φῶς τῆς ζωῆς, (φῶς εἰς ζωὴν,) geben werde, war den Weiſſagungen gemäß die bald mehr bald weniger geiſtig gefaßte Hoffnung aller Frommen des Volkes. Man vergl. Luk. 2, 32. beſonders aber Joh. 1, 4. 9., *) wodurch unſere Stelle erſt ihr volles Licht gewinnt.

Um den Eindruck, den dieſe entſchiedene vielleicht auch ausführlichere Erklärung Jeſu auf das Volk machte, ſchnell wieder auszulöſchen, machen die Phariſäer ihm den Einwurf, daß ſein eigenes Zeugniß über ſeine Würde nach der bekannten Rechtsregel als ungültig, ja als unwahr verworfen werden müſſe.

Jeſus behandelt hier den Einwurf anders, als Cap. 5, 31. Der Fall war aber auch ein ganz anderer. Dort war der Einwurf vielleicht gar nicht einmal ausdrücklich gemacht worden; auch kam er mitten in einer Disputation vor, deren Ausgangspunct und Richtung ganz anderer Art waren, als hier, wo der Streit eben beginnt. Hier kam es darauf an, in Gegenwart des zum Theil über ihn noch unentſchiedenen Volkes das Sophisma der Phariſäer, ſo ſchnell als möglich, in ſeiner Nichtigkeit darzuſtellen. Erſt nachdem Jeſus dieß gethan, erlaubt er ſich eine ähnliche συγκατάβασις, wie Cap. 5., aber in einer andern Verknüpfung. — Die Rechtsregel: **)

*) Im Teſtament des Levi heißt es (Test. XII. Patr. ed. Fabricius Cod Pseudep. Tom. I. p. 578) vom Meſſias: τὸ φῶς τοῦ κόσμου τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν πάντος ἀνθρώπου. Faſt ſcheint es, als hätte der Verfaſſer das Johanneiſche Evangelium namentlich 1, 9. und 8, 12. vor ſich gehabt.

**) S. Schöttgen zu d. St.

אין אדם מעיד על עצמו konnte, wenn sie auch auf den vorliegenden Fall angewendet wurde, doch höchstens nur beweisen, daß das Zeugniß Jesu für Andere keine Gültigkeit habe, nicht aber, daß es unwahr sey. Es ist aber klar, daß überall, wo von Thatsachen des innersten Bewußtseyns von Gott und göttlichen Dingen die Rede ist, dergleichen juristische Regeln gar keine Anwendung finden. Wie Gott sich selber nur bezeugen kann, (ὁ δὲ θεὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ἀξιόπιστος μάρτυς sagt Chrysostomus bey d. St.,) so auch ist das göttliche Leben und Licht in der Welt immer nur sein eigener Zeuge. Lumen, sagt Augustin, et alia demonstrat et seipsum. Testimonium sibi perhibet lux, aperit sanos oculos, et sibi ipsa testis est. Daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes, das Licht der Welt ist, konnte zuerst nur Er selbst durch Wort und That offenbaren und bezeugen aus seinem eigenen Gottesbewußtseyn, worin er und der Vater Eins waren. Andere konnten und können auch jetzt noch diesem Zeugnisse Christi von sich selber nur glauben, aber nur dann, wenn und sofern sie aus Gott und in dem Gottesbewußtseyn Christi gleichsam mit eingetaucht sind. Auch ist es wahr, nur der schon Gläubige kann wissen und Andern mit Gewißheit bezeugen, woher Christus gekommen, und wohin er zurückgekehrt sey. Sehr treffend also antwortet Jesus seinen Gegnern: Ob ich nun auch (κἂν ἐγὼ) von mir selber zeuge, so ist dieses mein Zeugniß dennoch wahr; denn ich weiß von wannen ich gekommen bin und wohin ich gehen werde, nämlich von Gott zu Gott. Wie in jeder andern Sache nur der Wissende und Kundige ein gültiges Zeugniß ablegen kann, so auch hier. Oder meint Ihr etwa ein gültigeres Zeugniß über mich ausstellen zu können, Ihr, die Ihr nicht wisset, weder von wannen ich komme, noch wohin ich gehe, mich also auf keine Weise kennet, so wenig als meinen Vater, der mich gesandt hat? — Die letzteren Worte, V. 14.

ὑμεῖς bis ὑπάγω, so sehr sie auch im Zusammenhange nothwendig sind, fehlen dennoch in einigen Auctoritäten, auch bey Origenes zwey Mal; welche unachtsame Auslassung sich aber aus dem ὁμοιοτέλευτον hinlänglich erklären läßt. Wenn einige nicht unbedeutende Handschriften statt καὶ ποῦ am Ende des Verses ἢ ποῦ lesen, so verdient diese schwierigere Lesart den Vorzug. Eine reine Conjunctivpartikel aber ist dieses ἤ deshalb hier dennoch nicht. Nachdrucksvoll sagt Jesus den Pharisäern, daß sie weder wüßten, woher er gekommen sey, noch wohin er gehe; er aber beydes zugleich. Das ἔρχομαι, wofür vorher ἦλθον, ist offenbar der hebraisirende Ausdruck, der an den ἐρχόμενος erinnert. Πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω kommt bisher nur getrennt vor, hier zum ersten Male zu einem Hauptbegriffe verbunden. Grotius sagt, es sey eine circumlocutio *legationis*, quae *accipi* primo, deinde *renuntiari* solet. Offenbar zu gesucht! Sieht man zurück auf 6, 32. 33. 7, 28. 29. 33. 34., und was die Ausdrücke dort einzeln bedeuten, so ist klar, daß sie verbunden das (göttliche) Wesen und Amt Christi bezeichnen sollen. Aus dem Ursprunge und dem Ziel erkennt man am besten das Wesen einer Sache. Wie des Menschen Ursprung aus Gott, und seine Bestimmung und Rückkehr zu ihm einander entsprechen und mit einander das göttliche Wesen der menschlichen Natur beweisen und bezeugen: so auch bey Christo, nur in einem viel höheren Maaße. Vergl. 16, 28.

Die Pharisäer hatten, indem sie das Zeugniß Jesu über sich selbst geradezu als unwahr verwarfen, das Höchste nach dem Niedrigsten, das Innerlichste nach dem Aeußerlichsten gemessen; sie hatten das πνευματικὸν nicht πνευματικῶς, sondern σαρκικῶς, die Wahrheit nach dem Schein κατ' ὄψιν 7, 24. beurtheilt und gerichtet. So wirft ihnen also Jesus vor: ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, nämlich über mich und göttliche Dinge. Ἐγὼ

fügt er hinzu V. 15., οὐ κρίνω οὐδένα. Die Kürze des Ausspruchs, der etwas undeutliche Gegensatz V. 16. und der scheinbare Widerspruch gegen 5, 30, so wie die scheinbare Uebereinstimmung mit 3, 17. und dem Ausgange der eingeschobenen Erzählung von der Ehebrecherinn, — das Alles macht die Erklärung dieser Stelle schwierig und schwankend. Schon im Alterthum wurde sie sehr verschiedentlich ausgelegt. Augustin sagt, man könne bey dem κρίνω entweder ein modo (νῦν), oder aus dem antithetischen Satze κατὰ σάρκα ergänzen. Im ersteren Falle wolle Jesus sein Gericht über die Menschen, nicht aufheben, — sondern nur aufschieben bis zum Tage des Gerichts. *) Jene erstere Auslegungsweise gefiel dem Augustin am meisten. Auch Chrysostomus und Euthymius sind ihr zugethan, nur weichen sie darin von Augustin ab, daß sie den Ausspruch Christi auf einen verschwiegenen Einwurf der Juden beziehen, den diese gleich nach dem Vorwurf: ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε! etwa auf folgende Weise gemacht haben möchten: εἰ ἀδίκως κρινόμεν, διατί μὴ ἐγκαλεῖς; διατί μὴ κολάζεις; διατί μὴ κατακρίνεις; Die Antwort Jesu darauf wäre nach Chrysostomus etwa diese: ὅτι οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἦλθον· — καὶ γὰρ εἰ ἔκρινον, δικαίως ἂν ὑμᾶς κατεδίκασα. So auch Ammonius und Theophylakt. Nur der Cyrillische Commentar zieht vor, ἀπὸ κοινοῦ — κατὰ τὴν σάρκα zu ergänzen. Luther verband beyde Auslegungsweisen mit einander, nicht ungeschickt. Erasmus aber blieb bey der Auslegung des Chrysostomus stehen. Calvin, der die Cyrillische Auslegung verwarf, aber auch die von Chrysostomus behauptete Rücksicht Jesu auf einen Einwurf der Juden gänzlich fallen ließ, und den Gegensatz zwischen dem jetzigen Richtrichten Jesu und

*) Tract. XXXVI.: Non iudicium suum negando, sed differendo.

ſeinem zukünftigen Gericht gar nicht hervorhob, meinte, Jeſus ſtelle hier ſeine weiſe Enthaltſamkeit vom Richten über ſeine Gegner, und wie er jetzt einzig und allein auf das Lehren bedacht ſey, gegenüber der licentia praeposterе (κατὰ τὴν σάρκα) iudicandi der Phariſäer. Zu dieſer gefälligen und geiſtreichen Auslegung bekannte ſich auch Beza. Die meiſten neueren Exegeten blieben bey der Auslegung des Chryſoſtomus ſtehen, nur daß einige den Ausſpruch Jeſu mit der Perikope von der Ehebrecherinn in genauere Beziehung brachten, daraus den Einwurf der Juden conſtituirten und das κρίνειν beſtimmter für κατακρίνειν nahmen. Erſt in der neueſten Zeit fand die Cyrilliſche Auslegung einige Vertheidiger an Flatt, Lange, Paulus und Kuinöl. Nur Semler und Storr weichen von den bisher betretenen Wegen ganz ab. Jener bezog das ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα auf die Nichtverdammung der Heiden; dieſer aber ergänzte dabey aus V. 16. μόνος. — Welche Auslegung nun unter den vielen die richtige ſey, iſt ſchwer zu ſagen. So viel iſt gewiß, daß jede Beziehung des Ausſpruchs Chriſti auf die Perikope von der Ehebrecherinn, auch wenn ſie echt wäre, völlig unſtatthaft iſt. Nicht weniger klar iſt auf den erſten Anblick, daß die unverkennbar Relation des κρίνειν auf die μαρτυρία V. 13. (vergl. 16. 17.), jenes für κατακρίνειν zu nehmen, durchaus nicht erlaubt. Auch iſt augenſcheinlich, daß die von Chryſoſtomus und Andern angenommene Rückſicht Jeſu auf einen Einwurf der Juden aus der Luft gegriffen iſt und weder im Vorhergehenden noch im Folgenden, noch auch in der Form des Ausſpruchs den geringſten Grund hat. Diejenigen, welche annehmen, Jeſus ſtelle hier ſein jetziges Nichtrichten ſeinem zukünftigen Gericht über die Welt gegenüber, bringen in die Argumentation offenbar etwas Ungehöriges und Müſſiges. Hätten ſie Recht, ſo würde wohl weder das näher beſtimmende νῦν bey dem

an ſich zweydeutigen Präſens κρίνω, noch auch im Folgenden die weitere Benutzung und Entwickelung jenes Gegenſatzes vermißt werden. Auch der Gegenſatz nach Calvins Erklärung zwiſchen der phariſäiſchen Licenz im Richten und dem beſcheidenen Nichtrichten ſondern Lehren Jeſu iſt hier etwas fremdartig. Noch weniger kann das Semleriſche οὐδὲν πρὸς διόνυσον geduldet werden.

Da der Ausſpruch Chriſti wegen V. 16. (vergl. 5, 30.) durchaus keine abſolute, ſondern nur eine relative Negation ſeines Richtens über die Menſchen enthalten kann, ſo fragt ſich, was für eine Art des Richtens denn Jeſus von ſich negirt habe, und welche nicht? Die Erklärung V. 16. führt hier allein zu einer ſichern Entſcheidung. Wenn ich aber richte, ſpricht Jeſus V. 16., ſo iſt mein Gericht wahr und gerecht (7, 24. 5, 30.) denn ich bin nicht allein, ſondern mit mir iſt mein Vater, der mich geſandt hat. Was dieß heiße, lehrt am beſten der deutlichere Ausſpruch 5, 30. Jeſus richtet immer nur in Gemeinſchaft mit ſeinem Vater, dem Herzenskündiger, dem Allweiſen und Gerechten. Oder mit andern Worten, nicht menſchliche Willkühr, ſondern der göttliche Wille iſt die Norm ſeines Richtens; nicht der menſchliche, ſondern der göttliche Verſtand, das πνεῦμα, nicht die σάρξ, iſt das Richtende in ihm; darum iſt ſeine κρίσις auch immer wahr und gerecht. — Man hat, durch die ſcheinbare Parallele V. 18. begünſtigt, geſagt, κρίσις und κρίνειν ſtehe hier für μαρτυρία und μαρτυρεῖν. Aber ſo wenig man V. 15. dieſe Synonymie zugeben kann, eben ſo wenig auch hier. Abſichtlich ſpricht Jeſus hier von ſeiner κρίσις, einmal, um dem phariſäiſchen Richten über ihn und göttliche Dinge ſein untrügliches Richten warnend gegenüberzuſtellen, ſodann aber auch, um an ſeiner κρίσις die Zuverläßigkeit und Untrüglichkeit ſeiner damit parallelen und innig zuſammenhängenden μαρτυρία deutlich und begreiflich zu machen. Wie er nur mit Gott

und nie ohne den Vater richtet, und eben darum immer wahr und gerecht, eben so giebt er nur in Gemeinschaft mit seinem Vater Zeugniß von sich selber, zeugt also immer auf das Wahrste und Untrüglichste. Wenn nun Jesus ein solches Richten im Gegensatz gegen das fleischliche und eben darum immer trügliche und ungerechte Richten der Pharisäer über geistige und göttliche Dinge sich nicht nur erlaubt, sondern als ein wesentliches Stück seines Messianischen Amtes ansieht; so ist klar, in welchem Sinne er von sich sagt, daß er Niemanden richte. In keinem andern Sinne, als in welchem er schon in der Bergpredigt Matth. 7, 1. den Bürgern des Gottesreiches das gewöhnliche Richten der Menschen über einander nach dem Fleisch, nach dem Scheine verbietet, und in welchem der Apostel Paulus den Christen zu Rom das Richten über einander, Röm. 14, 4. 10. denen aber zu Korinth das unbescheidene vor der Zeit Richten über die Vorzüge der verschiedenen Lehrer und Apostel untersagt, 1 Kor. 4, 5. vergl. 3, 14. 15. 16. Ein solches Richten nämlich ist nach der Schrift immer eine Verletzung des zarten Gewissens, der Wahrheit und des göttlichen Richteramtes. Ergänzt man nun entweder mit Cyrill bey dem κρίνω, κατὰ τὴν σάρκα, oder legt man, fast wie Storr, in Beziehung auf das ὅτι μόνος οὐκ εἰμὶ V. 16., auf das ἐγὼ einen Accent, als wollte Jesus sagen, ich ohne den Vater, ich als bloßer Mensch, richte nach bloß menschlichen Normen über Niemanden: so wird auf die eine oder andere Weise ein im Zusammenhange eben so schicklicher, als der Analogie der übrigen Aussprüche Jesu über diesen Punct im Joh. Evangelium entsprechender Sinn gewonnen.

Die Argumentation V. 14. — 16. mochte nicht Allen einleuchten. Jesus läßt sich also V. 16. herab, seinen Gegnern auch κατ' ἄνθρωπον zu zeigen, wie er selbst nach der äußern Rechtsregel vor Gericht gegen sie Recht

behalte mit ſeinem Zeugniſſe. Nicht wörtlich, aber dem Sinne nach ſteht die angeführte Stelle Deuter. 17, 6. 19, 15. vergl. Matth. 18, 16. Nur der dazwiſchen liegende leicht zu ergänzende Schluß a minori ad maius kann die Anwendung jener Geſetzesregel auf den vorliegenden Fall rechtfertigen und ihr beweiſende Kraft geben. Auch muß man feſthalten, daß hier eine συγκατάβασις Statt findet, und Jeſus nur der von den Phariſäern gebrauchten Rechtsregel eine andere auf keinen Fall weniger ſchickliche entgegenſtellt. Das ἐγὼ V. 18. kann nicht ſo verſtanden werden: Ich als menſchlicher Kenner meiner ſelbſt, oder ich als ehrlicher Mann u. ſ. w. Denn als ſolcher kann Jeſus darüber, daß er das Licht der Welt iſt, kein ſicheres Selbſtzeugniß geben. Vielmehr muß das ἐγὼ mit dem folgenden πατὴρ zuſammengehalten und auf den υἱὸς τοῦ θεοῦ bezogen werden, alſo auf das göttliche Ich und Selbſtbewußtſeyn des Erlöſers. Wie der Vater dem Sohne Zeugniß gebe, lehrt 5, 32. 36. ff.

Wo iſt dein Vater? fragen die Fleiſchlichgeſinnten. Sie wollen ihn zur Stelle haben und als Zeugen verhören. Cyrill und Ammonius argwöhnen in dieſer Frage einen gottloſen Sarkasmus, ohne allen Grund. Andere aber finden darin eine malitiöſe Diſſimulation; Chryſoſtomus ſagt: ἐπειδὴ εἰδότες ὡς οὐκ εἰδότες ἔλεγον καὶ ὡς πειράζοντες αὐτὸν, οὐδὲ ἀποκρίσεως αὐτοὺς ἀξιοῖ. Eben ſo Euthymius und Theophylakt. Die Frage iſt wohl nicht viel ſchlimmer, als die Bitte des Philippus 14, 8.: δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα! Patrem Christi carnaliter acceperunt, ſagt Auguſtin, quia verba Christi secundum carnem iudicaverant. Die Antwort Jeſu auf die kindiſche Frage iſt abweichend und belehrend zugleich. Man achte darauf, daß Jeſus nicht ſagt: οὔτε ἐμὲ οἴδατε, οὔτε — nicht τὸν θεὸν, ſondern τὸν πατέρα μου. Man vergl. damit V. 42. 47.

Cap. 14, 1. 9. 10. 6, 44. und Matth. 11, 27. Darnach kann Niemand zu Chriſto kommen, er ſey denn von Gott gelehrt und gezogen; den Vater aber in Gott zu erkennen, — dieſes höchſte Ziel aller Gotteserkenntniß — kann Niemand erreichen, wer nicht an Chriſtum glaubt und in ihm den Sohn Gottes erkannt und angenommen hat. — So eng und genau iſt nach Chriſti eigenen Erklärungen ſeine Gemeinſchaft mit Gott ſeinem Vater! — In dieſem Zuſammenhange ſpricht er zu den Juden: Kenntet Ihr mich, ſo würdet Ihr auch den Vater kennen, den ich meine, und nicht fragen: Wo iſt dein Vater?

Johannes bezeichnet den Ort, wo Jeſus dieſe Unterredung mit den Phariſäern hatte, genauer. Warum? Der Inhalt des Geſprächs hat keine Beziehung auf dieſe Oertlichkeit. Ob Dr. Paulus Recht hat, wenn er meint, Johannes wolle andeuten, daß, obgleich Jeſus im Tempelvorhof an heiliger Stätte gelehrt, dennoch Niemand gewagt habe, ihn zu greifen, — iſt ſchwer zu ſagen. Das γαζοφυλάκιον (Hesych: θησαυροφυλάκιον) war nach Nehem. 13, 7. ἐν αὐλῇ οἴκου τοῦ θεοῦ, wo nach Nehem. 10, 37. — 39. (γαζοφυλάκιον οἴκου τοῦ θεοῦ V. 37. τὰ γαζοφυλάκια V. 38.) die σκευὴ ἅγια καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ λειτουργοὶ καὶ οἱ πυλωροί, καὶ οἱ ᾄδοντες waren, und enthielt zu dieſer Zeit alle Naturalabgaben der Kinder Iſrael und der Leviten zum Gebrauch im Tempel. Nach Joſephus Jüd. Kr. 6, 5. 2. gab es wahrſcheinlich in der zweyten Mauer des Tempels, Gazophylakien, Schatzkammern oder Vorrathskammern, in denen die Vorräthe des Tempels aufbewahrt wurden. Dieſe ſcheinen mit denen bey Nehemia einerley zu ſeyn. Von dieſen γαζοφυλακίοις aber unterſcheiden einige Archäologen *) das γαζοφυλάκιον, oder die

*) S. Jahns Bibl. Archäol. B. 3. §. 61.

γαζοφυλάκια im Vorhof der Weiber, welche von den Talmudisten שופרות, Trompeten, genannt werden, weil es Trompetenförmige Kisten waren, 13 an der Zahl; diese waren theils zu Geschenken für den Tempel und dessen Geräthschaften, theils zum Ankauf verschiedener Opfer bestimmt. Ob aber diese Archäologen Recht haben, ist schwer zu entscheiden; auch die Vergleichung 1 Makk. 14, 49. 2 Makk. 3, 23. 28. 40. 5, 18. Joseph. Archäol. 19, 5. J. Kr. 5, 14. hilft zur Entscheidung über die Oertlichkeit und die Differenz der Gazophylakien wenig. Findet wirklich ein Unterschied in der angegebenen Art Statt, so scheint Mark. 12, 41. Luk. 21, 1. der Schatzkasten im Vorhof der Weiber, (worauf besonders das καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλάκιου Mark. 42, 41. hindeutet,) in unserer Stelle aber das γαζοφυλάκιον oder die γαζοφυλάκια, die Schatzkammern, in der zweyten Tempelmauer (wovon Josephus J. Kr. 6, 5. 2.) gemeint zu seyn. Wenn hier, wie Einige vermuthen, *) das Volk sich zu versammeln pflegte und die Rabbinen lehrend auftraten, oder wenn, wie Andere glauben, **) die Tempelsynagoge in der Nähe dieser Gazophylakien war und von ihnen vielleicht den Namen τὸ γαζοφυλάκιον bekommen hatte, so ist dieser Ort für unsere Stelle der schicklichste.

Die Gegenwart der lauernden und nachstellenden Pharisäer, und das καὶ οὐδεὶς ἐπίασεν αὐτὸν, deuten an, daß man auch jetzt von Seiten des Synedriums darauf aus war, Jesum zu greifen. — Vielleicht, daß die Pharisäer und das Synedrium aus Furcht vor der Menge günstiger Hörer immer noch nicht wagten, ohne allen Schein des Rechts den bewunderten Lehrer anzutasten, und daß ihnen ein Schein auch dies Mal fehlte, da Jesus sie aus dem Gesetze selbst gründlich widerlegt hatte.

---

*) S. Jahns Bibl. Arch. Th. 3. S. 276. 277.

**) S. Lampe zu d. St. Not. m.

Johannes ſagt nur, wie 7, 30., ſeine Stunde war noch nicht gekommen.

Ob das Folgende V. 21. ff. an demſelbigen Tage und Orte vorgefallen ſey, an welchem V. 12. ff., — dieſe Frage, welche Origenes und die meiſten neueren Ausleger bejahen, Chemnitz aber und Kuinöl und einige andere verneinen, kann wenigſtens durch die Hinweiſung auf das καὶ εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς auf keine Weiſe entſchieden bejahet werden. Das ἐγὼ ὑπάγω ſcheint freylich auf V. 14. und auf die böſsliche Abſicht der Phariſäer, die V. 20. kund wird, bezogen werden zu müſſen, auch V. 26. auf V. 15. zurückzuſehen, und ſich ſo das ganze Geſpräch V. 21. ff an das vorhergehende unmittelbar anzuknüpfen. Vielleicht alſo, daß zwar die Phariſäer ſich entfernt hatten, aber eine Menge der ungläubigen und unentſchiedenen Juden blieb, daß Jeſus fortfuhr in dem γαζοφ. zu lehren und erſt V. 59., da die Gefahr bedeutender geworden war, den Tempel verließ. Möglich aber auch, daß Jeſus an einem der folgenden Tage ſich wieder im Tempel einfand, und in Beziehung auf einen neuen Verſuch ſeiner Feinde, ihn zu fangen, unter andern auch die Worte V. 21. ſprach, welche Johannes wegen des Folgenden beſonders hervorhebt.

Vergleicht man V. 21. mit 7, 33. 34. genauer, ſo ſieht man, daß der Gedanke zwar im Weſentlichen derſelbe, hier aber nicht nur anders, ſondern auch deutlicher und ſtärker ausgedrückt iſt. Statt καὶ οὐχ εὑρήσετε 7, 34. ſteht hier καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε, der Grund von jenem. Was verſteht Jeſus hier unter der ἁμαρτία der Juden? Die meiſten älteren und neueren Ausleger antworten, die Sünde des Unglaubens, die Wurzel aller anderen Sünden; V. 24. ſagen ſie, zwinge zu dieſer Auslegung. Aber abgeſehen davon, daß in dieſem Falle der Plural ἁμαρτίαι V. 24. nicht mit dem

Singular völlig identisch gebraucht seyn würde, so wird ja auch V. 24. der Glaube nur als die nothwendige Bedingung des nicht in Sündensterbens, also als dasjenige dargestellt, wodurch die Sünden hinweggenommen werden. Wer den Zusammenhang der Gedanken V. 21. und 24. recht festhält, kann unter der ἁμαρτία V. 21. nichts anderes verstehen, als die Sünde überhaupt. So als Gattungsbegriff steht es bey Johannes öfter z. B. V. 34. 1 Joh. 3, 8. Ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ, sagen die meisten älteren und neueren Ausleger, stehe hier, wie das Hebr. ב häufig, für διὰ τὴν ἁμαρτίαν (propter). In der Zerstörung Jerusalems und dem furchtbaren Untergange des Jüdischen Volkes, sagt man, sey das Wort in diesem Sinne nur zu bald in Erfüllung gegangen, und sehr wahrscheinlich habe Jesus dieses Strafgericht Gottes über das ungläubige und widerspenstige Geschlecht seiner Zeit hier im Auge gehabt. Aber so sehr auch Ezech. 3, 19. 8, 17. 26. 18, 17. 26. 33, 9. 18 Matth. 6, 7. u. a. m. der Gebrauch des ἐν für ἕνεκα oder διά außer Zweifel ist, hier erlaubt der Zusammenhang von V. 21. und 24. durchaus nicht, das ἐν so zu nehmen. Denn nicht das Sterben wegen der Sünde, sondern vielmehr das Sterben in Sünden, d. h. in ungebessertem Zustande, also der Tod der Verdammniß ist es, was die ungläubigen Juden von dem bey Gott seligen Erlöser in jenem Leben auf immer scheidet, und wovor sie sich nach V. 24. allein durch den in zwiefacher Hinsicht entsündigenden Glauben bewahren können. Das ἐν bezeichnet, wie oft, einen Zustand, worin etwas ist oder geschieht. Vergl. 1 Joh. 4, 2. Luk. 1, 17. 4, 34. Offenb. 1, 10. besonders aber Joh. 9, 34., wo ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος. Unter den Alten finden wir die richtige Auslegung nur bey Theophylakt und Euthymius. Jener umschreibt das ἐν ἁμαρτίαις (ᾳ) durch ἁμαρτίας (αν) ἔχοντες, dieser fügt den Worten Jesu erklärend hinzu: μὴ δελή-

σαντες ἀπαλλαγῆναι αὐτῆς. Unter den Neuern aber haben, so viel ich weiß, nur Beza, Lampe und Paulus das Richtige getroffen. Der einfache Sinn und Grund der Stelle ist dieser: Nur die Frommen und Gläubigen, die schon hier in Gemeinschaft mit dem Erlöser gelebt haben, kommen nach dem Tode in die beseligende Nähe Gottes und in eine noch innigere Verbindung mit dem Herrn des Himmelreiches 14, 2. 3. 17, 24. Die Juden aber, welche in ihrem Unglauben verharren und in ihren Sünden sterben, kommen an den Ort der Verdammniß und der Qual; in die γέεννα, in den ἅδης müssen sie hinabsteigen, auf immer getrennt und entfernt von der seligen Nähe und Gemeinschaft Gottes und seines Sohnes. Himmel und Hölle sind nach der Schrift ewig geschieden. Zwischen uns und euch, ruft in der Parabel Luk. 16, 26. Abraham, der Vater aller im Glauben Seligen, dem in Sünden gestorbenen reichen Manne im Hades zu, zwischen uns und euch ist eine große Kluft befestigt, daß die da wollten von hinnen hinüber wandeln zu euch, können nicht, und auch nicht die von dannen zu uns herüberfahren. — So erklärt sich, wie Jesus sagen konnte: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν.

Die sarkastische Frage der Juden V. 22. erschien dem Tanaquil Faber so schwierig, daß er nur durch eine Conjectur helfen zu können meinte. Die Parallele 7, 35. zu sehr im Auge corrigirte er scheinbar sehr ingeniös, ἀποξενοῖ. *) Aber abgesehen davon, daß es der Conjectur hier nicht bedarf, so würden die Juden, wäre Fabers Lesart die richtige, wohl nicht μήτι, sondern ποῦ gefragt haben. Vorzüglich interessant ist, wie Origenes die Frage der Juden erklärt. Er konnte es sich nicht gut denken, daß die Juden, die kurz zuvor von Jesu gehört hat-

*) Epist. Crit. lib. 2. ep. 17.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

zwungen vorkommen möchte. Offenbar hat sie einen zwiefachen Fehler. Denn erstlich findet sich von einer solchen Tradition bey den Juden nirgends eine sichere Spur. Origenes hat sie aus exegetischer Verlegenheit mit scheinbarer Hülfe von Joh. 10, 18. zuerst erfunden, und dabey nicht bedacht, daß die Idee von einem sterbenden Messias allgemeiner und bestimmter gewesen seyn müsse, als sie war, wenn eine solche Tradition über die Todesart desselben hätte entstehen sollen. Selbst die spätere Jüdische Theologie weiß nichts davon. Sodann aber widerspricht dieser Auslegung der Zusammenhang der Stelle, genauer betrachtet. Die Juden wollen sich auf ihre Weise erklären, wie Jesus V. 21. habe sagen können, daß, wohin er gehe, sie auch nach dem Tode nicht kommen könnten. Die Worte Jesus deuten zunächst auf eine Ortsverschiedenheit hin, auf eine absolute Trennung und Unvereinbarkeit Jesu und seiner ungläubigen Gegner auch nach dem Tode. Dieß ists, was den Juden auffällt, ihnen im höchsten Grade beleidigend erscheint, und was sie muthwillig und sarkastisch auf eine andere Weise zu erklären bemüht sind, als Jesus es gemeint hatte. Aus der verschiedenen Art des physischen Sterbens aber, wie Origenes meint, oder, wie Andere glauben, aus der Zeitdifferenz des früheren und späteren Todes folgte weder eine Verschiedenheit des Aufenthaltsortes, noch des Zustandes nach dem Tode. Diese konnte, auch nach den Volksvorstellungen jener Zeit, nur aus der Verschiedenheit des sittlichen Zustandes im Tode gefolgert werden.

Schon Heraklcon verstand die Frage der Juden richtig von dem schändlichen, sarkastischen Verdacht des Selbstmordes. *) Höchst wahrscheinlich entging ihnen der wahre Sinn der Worte Jesu nicht; sie fühlten sich

*) S. Origenes a. a. O.

zu sehr getroffen davon. Da es ihnen indeß an aller Demuth fehlte, um den wohlgefaßten Sinn Jesu gelten zu lassen, eine Widerlegung aber unmöglich war, so versuchten sie in ihrer Verlegenheit, wie es oft in solchen Fällen geschieht, dem Herrn sein καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε zu vergelten, und mit beissendem Spott seinen Worten eine Deutung zu geben, daß es schien, als sey er nach seinem eigenen Geständniß ein ungleich größerer Sünder, als sie mit allen ihren Sünden, und als wäre es nun nicht sowohl ihnen, als vielmehr ihm wünschenswerth, aber unmöglich, dahin zu kommen, wohin sie gehen würden. Er spreche ja, meinen sie, von einem wie es scheine freywilligen Weggehen aus diesem Leben. Sey darunter ein Selbstmord zu verstehen, so habe er freylich Recht, wenn er sage, wohin ich gehe, dahin könnt Ihr nicht kommen. Denn freylich als Selbstmörder werde er an einen Ort im Scheol hingehen müssen, wohin sie, die sie sich einer so großen Sünde für unfähig achteten, auf keine Weise würden kommen können. — Der Selbstmord, bis dahin ungewöhnlich unter den Juden, (erst im Jüdischen Kriege wurde er häufiger,) galt und gilt noch jetzt bey ihnen als das grausigste, Gott verhaßteste, und strafwürdigste Verbrechen. Schon zur Zeit des Josephus ließ man die Selbstmörder bis zu Sonnenuntergang unbegraben liegen, da man es doch sonst für recht und nothwendig hielt, selbst die Feinde zur gehörigen Zeit zu begraben. *) Noch jetzt vermeiden die Juden bey dem Tode eines Selbstmörders sorgfältig Alles, was sonst zu einem ehrenvollen Begräbniß gehört. **) Josephus sagt in der merkwürdigen Rede gegen den Selbstmord an die mit ihm eingeschlossenen Kriegsgefährten, die sich lieber

*) De bello Jud. 3, 8. 5.

**) Buxtorf de synag. Judaeorum p. 705.

ſelbſt tödten, als den Römern übergeben wollten, *) » ob ſie nicht wüßten, daß Nachruhm, Häuſer und Familien derer blieben, die dieß Leben nach den Geſetzen der Natur verlaſſen, und, was ihnen Gott nur geliehen habe, wiedergeben, wenn der Geber es wieder verlange, daß ihre reinen und gehorſamen Seelen an den heiligſten Ort des Himmels gelangen würden, χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον; die Seelen derjenigen aber, die ſelbſt wüthige Hand an ſich gelegt hätten, an den finſterſten Ort des Hades hinabſteigen müßten, τούτων μὲν ᾅδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος. « Kann man nun mit Wetſtein aus dieſer Stelle des Joſephus den Schluß ziehen, daß die Phariſäer (denn Joſephus bekannte ſich zu ihrer Lehre) geglaubt, die Seelen der Selbſtmörder würden, wie die Seelen der Unbegrabenen, in der Unterwelt auf immer von den übrigen Seelen getrennt ſeyn, und den finſterſten Ort des Hades bewohnen, ſo iſt die von uns verſuchte Erklärung der ſchwierigen Frage hinlänglich gerechtfertigt. Origenes ſcheint die Meinung Wetſteins ſehr zu begünſtigen. Denn, indem er die von ihm gemißbilligte gewöhnliche Auslegung unſerer Stelle anführt, ſagt er, **) daß nach dieſer Anſicht die Frage der Juden ſo zu nehmen ſey, ὡς τοῦ μὲν Ἰησοῦ ἀποκτενοῦντος ἑαυτὸν, καὶ ἐσομένου ἐν χώρᾳ τῶν ἑαυτοὺς διαχειρισαμένων καὶ κολασθησομένων ἐπὶ τούτῳ, τῶν δὲ Ἰουδαίων παρὰ τοῦτο οὐ δυναμένων ἐκεῖ γενέσθαι παρὰ τὸ μὴ τῷ αὐτῷ ἐνόχους γίνεσθαι περὶ ἑαυτῶν ἁμαρτήματι. Indeß geſtehe ich aufrichtig, daß weder die Stelle des Joſephus, noch die Bemerkung des Origenes beſtimmt genug iſt, um der Meinung Wetſteins etwas mehr, als bloß einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit zu verſchaffen.

*) De bello Jud. 3, 8. 5.
**) Tom. XIX. in Joan. p. 301.

ist nur möglich in der Idee durch die Mittlerschaft des Sohnes Gottes, der die Werke des Teufels zerstört und den Fürsten dieser Welt gerichtet hat, in der That aber durch die wirkliche Entsündigung und Versöhnung des κόσμος, welche nur geschehen kann durch den aus Gott und dem in der Welt noch vorhandenen göttlichen Samen gewirkten Glauben an Jesum den Christ. — Faßt man V. 23. in diesem Zusammenhange, so lösen sich die Schwierigkeiten in diesem und dem folgenden, zum Theil schon bey V. 21. erklärten Verse von selbst. Ὅτι ἐγὼ εἰμι V. 24. ist eine hebraisirende Ellipse, entsprechend dem אני הוא. Das zu ergänzende Prädicat giebt der jedesmalige Contert; hier ist es ὁ χριστὸς, wie V. 28. 13, 19. vergl. Mark. 13, 6. Luk. 21, 8. Die Zweydeutigkeit der Ellipse entschuldiget einigermaßen die Frage der Juden V. 25. σὺ τίς εἶ; die sonst ganz das Ansehen einer erkünstelten Ignoranz hat. — Die Antwort Jesu, besonders der Anfang V. 25., und der Zusammenhang mit dem Folgenden (V. 26.) hat große Schwierigkeiten und ist von jeher sehr verschiedentlich ausgelegt worden. Was zuerst die Verschiedenheit der Leseart V. 25. betrifft, (ob ὅτι oder ὅ, τι zu lesen sey,) so hängt, da die äußeren Auctoritäten schwanken, die Entscheidung darüber fast ganz von der Erklärung des schwierigen τὴν ἀρχὴν ab. Wie ist nun das τὴν ἀρχὴν zu nehmen? Chrysostomus und Theophylakt begnügen sich mit einer ungefähren Auffassung des Sinnes, und lassen das τὴν ἀρχὴν ganz unerörtert. Aber eben deshalb ist es wahrscheinlich, daß sie, wie Calovius meint, τὴν ἀρχὴν für ὅλως oder παντελῶς nahmen; sie würden sonst mehr Nachdruck darauf gelegt und sich der ihnen sonst üblichen Beziehung auf Joh. 1, 1. nicht enthalten haben. Euthymius, der sonst dem Chrysostomus überall und auch in der Auslegung dieser Stelle folgt, bemerkt, die Antwort Jesu V. 25. sey ein ῥῆμα ἐλλειπτικὸν, was aber Jesus damit

meine, ſey dieß: ὅλως, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν, περιττόν ἐστιν: ἀνάξιοι γὰρ ἔστε παντὸς λόγου, ὃς πειράσται. Ganz anders aber die Lateiniſchen Väter, welche den eigenthümlichen Gebrauch des Griechiſchen τὴν ἀρχὴν nicht kannten und aus der hier ganz wörtlichen Lateiniſchen Ueberſetzung nicht zu errathen vermochten. Auguſtin, dem die Schwierigkeit der Stelle nicht entging, und dem es auffiel, daß die Frage, Tu quis es, in der Antwort nicht der Nominativ, ſondern der Accuſativ folgte, änderte deshalb, durch das ἐὰν μὴ πιστεύσητε, ὅτι ἐγώ εἰμι, V. 24. ſcheinbar unterſtützt, Form und Sinn jener Frage. Quid te esse credemus, ſollen nach ſeiner Meinung die Juden gefragt und Jeſus füglich ſo darauf geantwortet haben: Principium me credite! *quia* et loquor vobis, id est, quia humilis propter vos factus ad ista verba descendi. Aehnlich Ambroſius, der aber ſtatt quia, qui las. Wer aber ſieht nicht, daß dieſe höchſt gezwungene Auslegung, offenbar ein Product der Auguſtiniſchen Unkunde der griechiſchen Sprache und ſeiner dogmatiſchen Begehrlichkeit in der Exegeſe, eben ſo ſehr durch die Conſtruction des Satzes, als durch den Zweck und Zuſammenhang der Antwort Jeſu zurückgewieſen und widerlegt wird! Völlig unverſtanden, ja unverſtändlich wäre Jeſus geweſen, hätte er ſo geantwortet. Auch nennt ſich der Herr bey Johannes nie ἡ ἀρχὴ, wird auch nirgends im N. T. ſo genannt. Dennoch hat dieſe Auslegung in älterer und neuerer Zeit ihre Gönner gefunden. Indeſſen ſind doch, ſeit Erasmus, ſo viel ich weiß, zuerſt ihre Unrichtigkeit darzuthun ſuchte, alle ſtrengeren Ausleger darin einig geworden, daß die Griechen Recht haben, und daß das τὴν ἀρχὴν auf jeden Fall adverbialiter zu nehmen ſey. Nur herrſcht wieder große Verſchiedenheit in der näheren Beſtimmung der Bedeutung des adverbialen τὴν ἀρχὴν, ſo wie dem gemäß in der Auffaſſung des Zuſammenhanges. Einige, wie Beza, der ſich auf

den Nonnus berief, Calvin, Flacius u. a., unter den neueſten Exegeten Bretſchneider, *) nehmen, indem ſie einſtimmig der Leſeart ὅ, τι den Vorzug geben, τὴν ἀρχὴν für ἀπ' ἀρχῆς oder ἐξ ἀρχῆς, welches letztere Nonnus hat, und beziehen es entweder auf den Anfang aller Offenbarungen Gottes in der heil. Schrift, oder auf den Anfang des Lehramtes Chriſti, oder endlich auf den Anfang dieſer Rede V. 12. Das hinderliche καὶ halten Einige für eine Abundanz; Andere aber ſtrenger, indem ſie, wie Beza, das τὴν ἀρχὴν zu λαλῶ beziehen, das Präſens in der Bedeutung des Perfects nehmen, und ein ἐγὼ εἰμι ergänzen, oder wie Bretſchneider, ungleich geſchickter und einfacher, ein unmittelbar zu dem τὴν ἀρχὴν gehöriges ἐλάλησα einſchieben, laſſen das καὶ als Andeutung des Gegenſatzes entweder zwiſchen dem εἶναι und λαλεῖν, oder zwiſchen dem ἐλάλησα und dem λαλῶ gelten. — Unſtreitig hat dieſe Auslegungsweiſe, in welcher Geſtalt man ſie auch nehmen möge, (die Bretſchneiderſche aber iſt unter allen die gefälligſte,) manches Empfehlende. Aber, ſo zuverſichtlich man ſich auch, was die angenommene Bedeutung von τὴν ἀρχὴν betrifft, auf Geneſ. 43, 18. 20. Daniel 8, 1. und auf die von Wetſtein und Andern geſammelten Stellen aus den Claſſikern berufen mag, in keiner einzigen Stelle ſteht τὴν ἀρχὴν, genau genommen, für ἀπὸ oder ἐξ ἀρχῆς, ſondern heißt immer nur ſo viel, als ἐν ἀρχῇ, anfänglich, Anfangs, früher, und dergl. Dazu kommt, daß dieſe Auslegung entweder eine höchſt willkührliche Enallage des λαλῶ in λελάληκα oder ἐλάλησα, oder eine ſehr gewagte Ergänzung, wie ſie Beza und Bretſchneider vorgeſchlagen haben, oder beydes zugleich unvermeidlich macht, durch das eine wie das an-

*) In ſ. Lexicon manuale unter d. W. ἀρχή.

dere aber eine Härte bekommt, die sonst gerade nicht die Eigenschaft guter Auslegungen ist. Endlich aber, gesetzt, die Erklärung wäre in philologischer Hinsicht ohne Tadel, ist es denn wahr, daß Jesus sich gleich von allem Anfang an ganz bestimmt für den erklärt hat, der er war? Und doch wäre dieß die einzige statthafte Beziehung des τὴν ἀρχὴν. Denn auf V. 12, oder gar auf die Offenbarungen Gottes von Urbeginn an läßt es sich ohne großen Zwang gar nicht beziehen. Eine andere Auslegungsweise, die schon Erasmus kennt, Grotius billigt, und die in der neueren Zeit von Dr. Paulus beliebt worden ist, nimmt das τὴν ἀρχὴν in der Bedeutung: für den Anfang, für's erste, und giebt der Antwort Jesu folgenden Sinn und Zusammenhang: »primum id sum, quod etiam dico vobis; non explico quicquid sum indignis, hoc primum dico, me missum esse a patre et praeconem vitae, id quod iam dudum dico vobis,« (so nach Erasmus); oder (nach Paulus): »Für's erste bin ich das, als was ich auch jetzt zu Euch rede, d. h. ich bin zunächst nichts mehr, als das, wofür Ihr unmittelbar aus meinen Reden mich erkennen könnt, — Euer Ermahner u. s. w. Würdet Ihr erst dieß annehmen, so würdet Ihr alsdann auch weiter einsehen, was noch mehr ich bin. Aber dabey will ich mich jetzt nicht aufhalten, denn und nun V. 26.« — Diese Auslegung vermeidet glücklich die Enallage der Zeitformen, aber sie erlaubt sich eine Ergänzungsweise, wodurch das Uebel ärger wird, und giebt, zumal wie Paulus, sie vorträgt, der Rede Jesu einen eben so dunklen und unverständlichen, als unschicklichen Sinn. Einer so entschiedenen Frage konnte Jesus nicht so abweichend und ungenügend antworten, wie hier geschieht. Daß τὴν ἀρχὴν erstlich oder für's erste heiße, haben Erasmus und Grotius nicht einmal zu erweisen versucht, Paulus aber auf keinen Fall erwiesen.

So bleibt mir nach reiflicher Ueberlegung nichts übrig, als auf die Seite derer zu treten, welche, wie Erasmus, Calovius, Wolf, Kuinöl, Tittmann und mehrere andere, eben so philologisch richtig, als dem Zusammenhange gemäß und ohne allen Zwang und Künsteley, — τὴν ἀρχὴν in der schon von Erasmus, *) in der neueren Zeit aber noch mehr von Elsner und Lösner, **) gründlich erwiesenen und bey den Profanscribenten sehr gewöhnlichen Bedeutung von ὅλως, prorsus, omnino, profecto, also als eine starke Versicherungs- und Bestätigungspartikel zu nehmen; ὅ, τι, nicht ὅτι zu lesen; den Gebrauch des Neutrums, statt des Masculinums, ὅν, auf das ἐγὼ εἰμι V. 24. zurück zu beziehen; und dem Satze, zunächst ohne alle Rücksicht auf V. 26., den Sinn zu geben: Wahrlich, — (ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν), wahrhaftig, kein Anderer oder nichts anderes bin ich (ἐγὼ εἰμι V. 24.) als was ich Euch auch (ohne Rückhalt) sage (λαλῶ für λέγω) immer sage, — nämlich der Messias, der vom Vater gesendete Gottessohn.

Nachdem Jesus die Frage der Juden, wer er sey, daß sie an ihn glauben müßten, um nicht in ihren Sünden zu sterben, kurz, aber genügend beantwortet hat, sagt er, um seine Gegner auf die von ihnen gern überhörte richterliche Warnung V. 21. und 22. von Neuem recht aufmerksam zu machen, V. 26.: Ich hätte wohl noch viel von Euch zu reden und zu richten von wegen Eures Unglaubens und seiner Folgen; aber es genüge für dieß Mal die ernste Warnung und Drohung, daß, so Ihr nicht glauben werdet, Ihr in Euren Sünden da-

*) Erasmus berief sich auf Gregor von Nazianz, der in dem Sermo de paschate sage: οὐκ ἐπιοχήσεις, ἐκεῖνος σὺ δὲ οὐδὲ ὁμῆ τὴν ἀρχὴν! und auf eine ähnliche Stelle aus Galenus de optimo docendi genere, wo auch οὐδὲ τὴν ἀρχὴν für nequaquam steht.

**) Vergleiche außerdem Vigerus ed. Herm. p. 80. not. 2. und p. 723.

hin sterben und mir auf keine Weise dahin folgen werdet, wohin ich gehe. Nur bedenket wohl, daß der mich gesandt hat, wahrhaftig ist, (der Gott der Wahrheit,) und daß ich nur, was ich von ihm gehört, also nur was wahr ist bey Gott, — dieß und nichts anderes der Welt verkündige, sowohl was mich und meine Würde, als auch Euer Verhältniß zu mir betrifft. — Daß das κρίνειν das voraufgehende λαλεῖν näher bestimmen soll, leuchtet ein. Das ἀλλὰ ist hier nicht, wie Einige meinen, so viel als sane, profecto, sondern, wie oft, abbrechend, und elliptisch zugleich. Die von uns versuchte Ergänzung wird durch das Vorhergehende hinlänglich gerechtfertigt. Schott *) zwar sagt: πολλὰ ἔχω — κρίνειν non tam ea significant, quae Iesus, si velit, dicere possit, quam; quae revera et hucusque dixerit, et porro moniturus sit u. s. w.; aber abgesehen davon, daß diese Auslegung den Zusammenhang mehr verdunkelt, als aufklärt, so hat sie auch den schon von Euthymius **) richtig gefaßten Sprachgebrauch des ἔχειν mit folgendem Infinitiv, (vergl. Luk. 12, 4. 7, 40 Apostelg. 4, 14. Hebr. 6, 13. 2 Petri 1, 15.) Joh. 16, 12., wo gerade, wie hier: πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ' οὐ u. s. w. Aeliäns V. G. 2, 23. Lucians Göttergespr. 7, 4. Xenoph. Mem. 2, 3. 10.) so wie das ἀλλὰ ganz entschieden gegen sich. — Das hebraisirende εἰς τὸν κόσμον hat keine Beziehung auf das φῶς τοῦ κόσμου V. 12. und überhaupt keine Emphasis, sondern es steht für τῷ κόσμῳ, vergl. Mark. 1, 39. 5, 14.

Durch irgend ein Wort oder Zeichen scheint es, gaben die Juden dem Herrn zu verstehen, daß sie nicht

*) In s. opusculis Tom. 1. p. 94. ff. wo auch die verschiedenen Erklärungen dieser Stelle angeführt und beurtheilt werden.

**) Euthymius: Πολλὰ δύναμαι περὶ ὑμῶν λαλεῖν, εἰς κατηγορίαν, καὶ κρίνειν, εἰς τὸ κολάσαι· ἀλλ' οὐ βούλομαι u. s. w.

wüßten, wer der Wahrhaftige sey, der ihn gesandt, und von dem er Alles gehört habe, was er zu ihnen rede. Vielleicht, daß sie zweifelnd einander darüber ansahen und laut fragten. — Nichts war klarer, als daß Jesus seinen Vater im Himmel meinte. *) Aber so weit waren die fleischlichgesinnten Gegner schon gekommen, daß sie aus Vorurtheil selbst das klarste Wort des Herrn über seine höheren Beziehungen und Verhältnisse zu Gott, seinem Vater, nicht mehr verstanden.

So lange die Juden fortfuhren, alles Höhere und Göttliche nur nach dem äußeren Scheine, nach dem Fleisch (7, 23. 8, 15.) zu messen und zu richten, konnten sie Jesum nicht verstehen, wenn er Gott seinen Vater, und sich den Sohn Gottes nannte. Es mußte ihnen eine Thorheit und ein Aergerniß dünken, daß sie den Sohn Josephs, deß Vater und Mutter sie ja kannten, für den Sohn Gottes, den Messias halten sollten. Nur das reine, geistige Auge der Demuth und der Liebe zu Gott war scharf und unbefangen genug, um in dem Menschensohne, in seiner σάρξ, schon jetzt die δόξα des Eingeborenen vom Vater zu erkennen. Dieses Auge des Geistes aber fehlte den Juden. So lange nun Jesus noch im Fleische unter ihnen wandelte, und sein Werk noch nicht vollbracht und mit seinem Blute besiegelt hatte, wurden selbst den Gläubigen die Augen gehalten, daß sie ihn nicht recht erkannten, waren selbst seine Jünger noch Thoren und trägen Herzens, hatte der Zweifel immer noch sein Recht und selbst der Unglaube und der Unverstand konnten sich entschuldigen. Nachdem aber der Menschensohn aus Liebe und Gehorsam gegen Gott den Tod am Kreuze erlitten und so sein Werk auf Erden vollendet

*) Ueber den echt Griech. Gebrauch des λέγειν hier und V. 6, 71. s. Kypke observat. sacrae zu d. St. — Einige Auctoritäten, worunter auch Codex D, lesen πατέρα αὐτοῦ.

hatte, nachdem er durch seine wunderbare Auferstehung von den Todten und durch seine Rückkehr zum Vater als der Sohn Gottes kräftiglich erwiesen worden war, mußten die Hinderniſſe des Glaubens und der Erkenntniß, ſo wie die Entſchuldigungen des Unglaubens und des Unverſtandes je länger je mehr hinwegfallen. Nun ward es klarer, als der Tag, daß Jeſus der Heilige Gottes und ſeine Sache Gerechtigkeit und Wahrheit ſey, daß der Vater den Sohn nicht allein gelaſſen, ſondern mit ihm geweſen war und ihn verherrlicht hatte. Der heilige Geiſt, der das irdiſche Leben des Erlöſers erklären und das perſönliche Wirken deſſelben auf Erden vertreten, und was Jeſus nur angefangen hatte, erweitern und vollenden ſollte, kam, wie es verheißen war, unmittelbar nach dem Weggange des Herrn, und indem er Kraft ſeines dreyfachen Amtes (Joh. 16, 8. ff.) die Welt von der Sünde des Unglaubens, der Gerechtigkeit des verklärten Menſchenſohnes und dem Gericht über den Fürſten dieſer Welt belehrte und überführte, öffnete er Allen, die nur wollten, Aug' und Ohr, Geiſt und Herz für die Herrlichkeit des Sohnes Gottes auf eine Weiſe und in einem Maaße, daß ſelbſt die Ungläubigſten glaubten und die Widerſpenſtigſten dem Evangelium gehorſam wurden. In dieſer Beziehung antwortet Jeſus den Unverſtändigen theils zur Belehrung, theils zur Warnung, ſich aber zum Troſte, V. 28. und 29. auf folgende Weiſe: Wenn Ihr durch Euren Unglauben und Eure Feindſchaft mich, den Menſchenſohn, werdet getödtet haben, dann werdet Ihr wohl erkennen, daß ich der Sohn Gottes bin; alsdann werdet Ihr auch einſehen lernen, daß ich nichts von mir ſelber thue, ſondern, wie mich der Vater gelehrt hat, ſo und nichts anders rede, und daß der Vater der mich geſandt hat, mit mir iſt, und mich nicht allein gelaſſen hat, ohnen ſeinen Beyſtand, darum weil ich allezeit thue, was ihm wohl gefällt.

Daß ὑψωσήτε V. 28 nur den Kreuzestod und nichts weiter bedeute, darüber iſt unter den älteren Auslegern faſt nur Eine Stimme. Nur Calvin, ſo viel ich weiß, macht in ſo fern eine Ausnahme, als er den Ausdruck für abſichtlich zweydeutig hält und ſowohl von dem Kreuzestode, als auch der dadurch bewirkten Erhebung und Verherrlichung Jeſu verſteht. Dr. Paulus aber will auch nicht einmal dieſe Zweydeutigkeit gelten laſſen, und überſetzt, offenbar wider den ſonſt klaren Zuſammenhang: Wenn Ihr erſt mich, dieſen Menſchen, hochhalten, mir in meinen Behauptungen über mich ſelbſt Zutrauen ſchenken werdet u. ſ. w. Aber die Vergleichung mit 3, 14. 15. und 12, 32 — 34. und die wohlbeglaubigte Bemerkung, daß das Aram. תלי von Chäldäern und Syrern ohne alle Zweydeutigkeit vom Aufhängen oder Kreuzigen gebraucht wird *), geben der, auch durch den Zuſammenhang empfohlenen, gewöhnlichen Auslegung des allerdings an ſich zweydeutigen Wortes in unſerer Stelle eine nicht zu bezweifelnde Gewißheit.

Wir ergänzen mit Chryſoſt. und Euthymius vor καὶ, ἀπ' ἐμαυτοῦ, und vor καὶ ὁ πέμψας με, ὅτι. So erfordert es der Zuſammenhang. Lampe ergänzt beyde Male ἔλεγεν, wodurch Satz und Sinn offenbar zerſtückelt und zuſammenhangslos werden. Der Schlußgedanke V. 29, ὅτι ἐγώ u. ſ. w. wird erſt durch Vergleichung mit 17, 4. 5. und Hebr. 5, 7—9 recht klar.

Der Eindruck des Ganzen, oder auch nur das Rührende in dem ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. bewirkte, ſcheint es, eine vorübergehende Glaubensregung unter

*) Vergl. Eſra 6. 11. und die Chald. Paraphr. zu Eſther 7, 11. die Syr. Ueberſ. des N. T. Matth. 10, 19. 23, 34 u. a. Die Syrer und Rabbinen nennen das Kreuz תלייפה. Test. XII. patr. Benjamin heißt es von den Mißhandlungen, die der Meſſias im erſten Tempel erdulden werde: καὶ ἐπεὶ ὑβριοδήσεται καὶ ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται. Die ganze Stelle weiſet auf die Bekanntſchaft des Verfaſſers mit dem Joh. Ev. hin.

den Zuhörern, V. 30. Vielleicht, daß Viele das ὑψωσητε von der Erhebung Jesu zur Königswürde verstanden, und deßhalb aus eitelem, irdischem Sinne eilten, sich zu ihm zu bekennen. Auf jeden Fall fehlte diesen Gläubigen die Demuth, ohne welche kein Glaube an den Erlöser wahrhaft bestehen und gedeihen kann. Jesus täuschte sich nicht über den geringen Werth dieser Glaubensregung. Eben so gewohnt, auf sichern Grund zu bauen, als den kleinsten Glaubensfunken zu nähren und zu pflegen, sagt er V. 31. und 32. zu den Gläubigen: Nur wenn Ihr meiner Lehre treu bleibet, seyd Ihr in Wahrheit meine Jünger, jetzt seyd Ihr es noch nicht. Alsdann werdet Ihr auch die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird Euch freymachen.

Die Jüngerschaft des Herrn schloß die Treue des Glaubens an ihn, das Festhalten und Befolgen seiner Lehre in sich. Vergl. V. 51. 15, 7. — Weil die Parallele V. 36. für ἀληθεια, υἱὸς hat, und Jesus sich 14, 6. die Wahrheit schlechthin nennt, so meinen Einige *), Jesus verstehe auch hier unter der Wahrheit sich selbst. Schon Maldonatus hat das Gezwungene dieser Auslegung aufgedeckt. Einfacher und richtiger bezieht man die ἀληθεια auf den λόγος, die Lehre Jesu, welche bey Johannes und auch sonst im N. T. die Wahrheit schlechthin genannt wird. Vergl. 1 Joh. 1, 6. 8. 2, 21. 2 Joh. 1. 2. 3. 6. 3 Joh. 3. 4. 6. Hebr. 10 26. — Aeußere, politische Freiheit, Befreyung vom Römerjoch erwartete das sinnliche Volk von dem Messias. Hierauf anspielend, aber im Gegensatz dagegen, verspricht Jesus denen, die ihm treu bleiben würden, die Freiheit von Irrthum und Sünde. Das Bedürfniß einer solchen Freiheit aber fühlten und verstanden die Wenigsten selbst unter denen, die sich zu Jesu hielten. Sie wollten glauben,

*) So Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius, und viele Neuere.

ohne Buße zu thun. Ein ſicheres Zeichen, daß ihr Glaube nicht rechter Art war und ohne Dauer. Und da nun die Worte Jeſu ſo zu lauten ſchienen, als halte er ſie, nicht etwa für augenblicklich Unterjochte, ſondern für Sklaven und Knechte, dieſer Gedanke aber ihren thörichten Nationalſtolz ſo ſehr empörte und verblendete, daß ſie nicht nur den harten Druck der Römiſchen Herrſchaft, ſondern auch alle früheren Zuſtände politiſcher Knechtſchaft und Abhängigkeit in Aegypten und Babylon auf Augenblicke vergaßen, ſo antworteten ſie, eben jene πεπιστευκότες, höchſt gereizt und beleidigt: Wir ſind Abrahams Nachkommen, und alſo von Natur ein freyes Volk; ſind auch niemals Jemandes Knechte geweſen, noch ſind wir es jetzt; wie ſprichſt du nun, daß wir erſt frey werden ſollen, da wir es ſind? *)

Die Antwortenden ſind nach meiner Anſicht die gläubig gewordenen. An dieſe war die Rede Jeſu V. 31. und 32. zunächſt gerichtet. Was iſt alſo natürlicher, als

*) Kein Volk des Alterthums war auf ſeine Freiheit ſo ſtolz und eiferſüchtig, als die Juden. Die Moſaiſche Geſetzgebung hatte der Nation ein edles Gefühl für Freiheit tief eingeprägt, und dieſes Gefühl machte ſie zu Herrn über andere, weniger edle Völker, ja es erhielt ſich bey ihnen auch dann, wenn ſie fremden Völkern dienen mußten. Der edle Kampf der Makkabäer und der verzweifelungsvolle Krieg gegen die Römer waren ein Werk dieſes unverwüſtlichen Freiheitsgefühles. Sie ließen ſich im Kriege mit den Römern lieber auf das Grauſamſte ermorden, als zu Sklaven machen. Die Römer ſind nicht beſſer, als wir, nur Gott iſt unſer Herr, ſagten ſie, und waren durch nichts dazu zu bringen, den R. Kaiſer ihren Herrn zu nennen. Joſephus v. Jüd. Kr. 7, 29. Weder den Römern, noch irgend einem Volke wollten ſie dienen, nur Knechte Gottes wollten ſie ſeyn, des allein wahren und rechtmäßigen Herrn der Menſchen, Joſephus a. a. O. 7, 8. 6. — Die Römer ſchonten daher, ſo lange ſie konnten, dieſes Gefühl und ließen ihnen manchen Schein von Freiheit und Autonomie. — Noch jetzt iſt eine Hauptbitte des Jüdiſchen Morgengebets die: Gelobet ſeyſt du Herr, daß du mich nicht zu einem Knechte gemacht haſt! S. Buxtorf Synag. Iud. p. 197. Nach Eiſenmengers entdeckt. Judenth. Th. I. S. 576. 77. iſt, wer einen Juden Knecht nennet, des Bannes ſchuldig.

daß ſie, vielleicht nur Einige von ihnen, auch antworteten. Ihre Antwort beweiſet, daß ſie noch ſehr unfrey waren und ihres Glaubens nicht gewiß. Aber unmöglich, ſagen einige Ausleger, konnten Gläubige der freundlichen Ermahnung des Herrn ſo antworten; nur Ungläubige, Phariſäer konnten dieß, vielleicht um durch dergleichen Verdrehungen und verwirrende Reden den Gläubigen ihren Glauben leid zu machen, und den Eindruck der Rede Jeſu auf das Volk zu ſchwächen. Von dieſen, nicht aber den Gläubigen, konnte Jeſus ſagen V. 37., Ihr ſucht mich zu tödten, und im Folgenden: Ihr ſeyd nicht Abrahams, ſondern des Teufels Kinder! — Dagegen läßt ſich folgendes bemerken: Waren die Juden ſolche, deren Glaube keinen rechten Grund hatte, ſo hat ihre Antwort V. 33. nichts Auffallendes; dieſe Antwort zeigt, daß ihr Glaube ſich in ihrem Hochmuth, aus welchem er entſprungen war, ſchon wieder verloren hatte, und ſie in den Haufen der Gegner Jeſu zurückzutreten im Begriff waren. So konnte Jeſus alſo zu ihnen und zu dem Haufen, der ihn umgab, recht gut ſagen V. 37: Allerdings ſeyd ihr Abrahams Nachkommen, das weiß ich; aber Ihr ſucht mich zu tödten, weil mein Wort bey Euch keinen Platz findet. Je mehr nun die Gläubigen ſich verloren und zu ſeinen Gegnern übertraten, deſto weniger brauchte er Bedenken zu tragen, ſie Alle Kinder des Teufels zu nennen. — Hätten V 33. die Nichtgläubigen geantwortet, ſo würde Johannes dieß bemerkt und auf keinen Fall ἀπεκρίθησαν geſchrieben haben, welches hier, wo nur Reden und Gegenreden wechſeln, nicht etwa für λέγειν oder gar in der Bedeutung von einwenden gebraucht ſeyn kann.

In der erklärenden Antwort Jeſu iſt τῆς ἁμαρτίας höchſt wahrſcheinlich eine Gloſſe *), wodurch der Ge-

*) Der ſonſt gloſſenreiche Cod. D und Clemens haben es nicht. S. Griesbachs Varianten.

danke an Schönheit und Füglichkeit verliert. — Aehnliche Ausſprüche über die Knechtſchaft der Sünde aus den Profanſcribenten haben Wetſtein und Lampe geſammelt. Vergl. Röm. 6, 17. 20. 2 Petri 2, 19. — Die Anwendung ergab ſich von ſelbſt. Die Gereizten nicht noch mehr zu reizen, läßt der Herr ſie weg.

Worauf ſpielt die offenbar bildliche Rede V. 35. und 36. an, und welches iſt ihr Sinn und Zuſammenhang?

Gewöhnlich nimmt man an, V. 35. ſpiele an auf die Macht des Herrn über ſeine Sclaven, ſie zu verkaufen, zu verſchenken, anderswohin zu verſetzen, oder auf die Geſetze Exod. 21, 3., und Deuter. 15, 12. ff., nach welchen in jedem Sabbat- und Jubeljahre die Hebr. Knechte frey gegeben werden mußten. Aber ſchon Lampe bemerkt dagegen ſehr richtig, daß beydes nur eine ſchielende Vergleichung gebe, und beſonders das letztere darum hier keine Anwendung finde, weil das Nichtbleiben im Hauſe hier als etwas Uebles dargeſtellt werde, in der Anſpielung aber auf jene Geſetze als etwas Gutes angeſehen werden müßte. Was iſt natürlicher und was erwartet man mehr, daß Jeſus, nachdem er den Juden erklärt hat, in welchem Sinne er ſie für Knechte und der Freyheit bedürftig halte, nun etwa in müßiger Bildmacherey die Zuſtände der Knechtſchaft und Freyheit mit einander vergleichen und den Vorzug der letzteren vor der erſteren hervorheben, oder vielmehr daß er fortſchreitend (worauf auch das δέ hindeutet V. 35.) und, was er V. 32. geſagt hat, genauer erklärend, zeigen werde, durch wen, — oder durch welche Macht und Kraft im Hauſe des Vaters die Knechte der Sünde wahrhaft frey würden? Doch offenbar das letztere! Dieſe Bemerkung aber führt zur richtigen Auslegung. Μένειν ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα bedeutet hier, wie ſchon Chryſoſtomus und Theophylakt richtig bemerken,

ſo viel als ἔχειν ἐξουσίαν χαρίζεσθαι, die Macht und das Recht haben, die Knechte zu befreyen. Nun aber kann den Knecht der Knecht nicht befreyen, ſondern nur der Herr, oder der die Stelle des Herrn vertritt. Der Herr aber des geiſtigen Hauſes, des Gottesreiches iſt, will Jeſus ſagen, der Sohn Gottes. Nur, wenn dieſer (durch die von Euch angenommene und immer mehr erkannte Wahrheit) Euch frey macht, ſeyd Ihr wahrhaftig frey von der Sünde, deren Knechte Ihr bisher waret. *) Iſt aber dieß der richtige Sinn und Zuſammenhang von V. 35. und 36., ſo iſt möglich, daß, wie Calvin, Coccejus und Lampe meinen, V. 35. auf Geneſ. 21, 10. anſpielt (vergl. Gal. 4, 30.); welche Anſpielung auf die ungleichen Söhne Abrahams hier um ſo ſchicklicher zu ſeyn ſcheint, da die Juden ſich rühmten, Söhne Abrahams zu ſeyn, Jeſus ihnen aber zeigt, daß ſie die wahren freyen Söhne Abrahams nicht wären. Läßt man ſich die vorgeſchlagene Auslegung gefallen, ſo bedarf es keiner Conjectur weiter, weder der, daß V. 36. auf eine uns völlig unbekannte Hebr. Sitte der Sclavenbefreyung durch den Sohn anſpiele, noch auch der des Grotius, daß hier die in einigen Griechiſchen Staaten und vielleicht auch anderswo übliche ἀδελφοθεσία der Sclaven gemeint ſey, wobey doch das ὄντως immer unerklärt bleiben würde.

Ich leugne nicht, fährt Jeſus V. 37. fort, daß Ihr Nachkommen Abrahams ſeyd; aber nur nach dem Fleiſch. Wahre Söhne Abrahams ſeyd Ihr nicht u. ſ. w. Deutlicher und beſtimmter iſt dieſer Gedanke, V. 39. 40. Wie iſt ὁ λόγος ὁ χωρεῖ ἐν ὑμῖν zu verſtehen? Stände εἰς ὑμᾶς, ſo wäre die Ueberſetzung, non pe-

*) Chryſoſtomus und Theophylakt vermuthen, aber wie mir ſcheint ohne Grund, Jeſus wolle hier dem möglichen oder wirklich gemachten Einwurfe der Juden begegnen, daß ſie die Freyheit, die er meine, ſchon in ihren Opfern und durch ihre Prieſter hätten.

netrat ad vos, es gelangt nicht zu Euch*), findet keinen Eingang bey Euch, durch Stellen, wie Matth. 15,17. 2 Petri 3, 9. Buch der W. 7, 23. 24. Joseph Arch. 7, 8. 5. 6, 6. 9. Herodian 5, 3. 21. u. a. hinlänglich gestützt und unwiderleglich. Es ist aber leichter gesagt, als gerechtfertigt, daß ἐν für εἰς stehe. Am besten, man nimmt χωρεῖν mit Elsner, Kypke u. A. in der Bedeutung von Fortgang haben, glücklich von Statten gehen, procedere, succedere **), und übersetzt so: Mein Wort hat keinen Fortgang, macht kein Glück unter Euch.

Das folgende V. 38. hat einen unverkennbaren Zug von Ironie. Mag es seyn, daß Jesus zugleich das ὁ ἐμὸς λόγος V. 37. rechtfertigen will, das Hauptmoment scheint mir immerhin dieß, daß Jesus sich hier mit den Juden paralleliſirt, wie treu und folgsam sie beyde, er seinem, sie ihrem Vater, seyen; welche Vergleichung aber, da er den Juden ihre vermeintliche Kindschaft schon angefangen hatte abzusprechen, nur ironisch gemeint seyn konnte. Befleißigte sich Jesus einiger Deutlichkeit in seiner Ironie, so kann weder μου, noch ὑμῶν fehlen; auch lassen es nur wenige Auctoritäten weg. Schwieriger aber ist zu entscheiden, ob ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν, oder ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν gelesen werden müsse. Mehrere Handschriften, darunter BCKL, einige Uebersetzungen, Origenes, Cyrill und Chrysost. haben das Letztere. Aber schon die äußeren Auctoritäten sind auf der anderen Seite überwiegend. Nimmt man nun dazu, daß die lectio recepta die schwierigere ist, und sich

*) Suidas sagt χωρεῖν heyl so viel, als προέρχεσθαι, ὁρμᾶν.

**) Auch Suidas hat ein Beyspiel, wo das χωρεῖν eben so gebraucht ist: οὐ χωρούντων αὐτῷ τῶν ἐν Δικελίᾳ πραγμάτων κατὰ νοῦν.

zu dem ironiſchen und paralleliſirenden Tone des Verſes beſſer ſchickt, die andere aber durch irgend ein Mißverſtändniß oder falſches Gefühl von Unſchicklichkeit entſtanden ſeyn kann und ganz das Anſehen einer erklärenden, erleichternden Leſeart hat, ſo wird man kein Bedenken tragen, jener den Vorzug zu geben. Das offenbar bildliche ὁρᾶν erklärt ſchon Euthymius richtig durch γινώσκειν, μανθάνειν vergl. 5, 19. 3, 11. 32. 8, 28. Es unterſcheidet ſich von dem ſonſt gebräuchlichen ἀκούειν, womit es 3, 32. zuſammenſteht, auf keine Weiſe, ſ. V. 40. Παρὰ τῷ πατρὶ darf beyde Male nicht in παρὰ τοῦ πατρὸς aufgelöſet werden; παρὰ mit dem Dativ bezeichnet die Nähe, die Gemeinſchaft, den Umgang, vergl. Joh. 1, 40. 4, 40. 14, 17. 23. 25. Daß hier an kein örtliches Verhältniß zu denken ſey, verſteht ſich von ſelbſt. Auch der Gedanke an eine vorweltliche, dem irdiſchen Leben voraufgegangene Exiſtenz iſt hier fremd; der Ausdruck iſt rein bildlich und populär, und, wie Dr. Paulus ganz richtig bemerkt, 5, 19. 20. der richtige Maaßſtab für die Auslegung dieſer Stelle.

Der ironiſche Ton war den Unaufmerkſamen zu fein. Nur dies ſcheinen ſie zu merken, daß Jeſus etwas Schlimmes von ihnen ſagt. Darum antworten ſie V. 39.: Abraham iſt unſer Vater, und — mochten ſie ſich hinzu denken, — handeln wir in ſeinem Sinne, ſo handeln wir recht. — In der Antwort Jeſu V. 39. und 40. muß ſtatt ἦτε, ἐστε geleſen werden; jenes iſt offenbar eine erklärende Correctur. Das wohlbeglaubigte ἐποιεῖτε, wogegen das Origeneiſche ποιεῖτε ſich nicht halten kann, würde auch, wenn das ἄν dahinter nur ein grammatikaliſcher Zuſatz wäre, conditionell genommen werden müſſen; auf keinen Fall kann der Satz fragend genommen und mit Dr. Paulus etwa ſo überſetzt werden, habt ihr denn auch ſo gehandelt? — Τοῦτο Αβρ. οὐκ ἐποίησεν, V. 40.: dieß und ähnliches (ſolche Widerſpen-

ſigkeit gegen die Wahrheit) hätte (nicht hat) Abraham nicht gethan.

Da nun Jeſus den Juden gezeigt hat, daß er ſie für wahre Söhne Abrahams (τέκνα V. 39. ſoll wohl nach Joh. Sprachgebrauch die geiſtige Beziehung deutlicher hervorheben, als σπέρμα) nicht halten könne und gleichwohl, nur deutlicher, wiederholt, was er V. 38. geſagt hatte, ſo gerathen ſie, ahnend, was er will, auf die halb treffende Vermuthung, er möge ſie wohl im Gegenſatz gegen ſich und ſeine angeblich echte Abkunft von Gott, ſeinem Vater, für Baſtarte in religiöſer Beziehung, für eine aus geiſtiger Hurerey erzeugte Brut halten. Im ſtolzen Bewußtſeyn aber, daß ſie dieß nicht waren, antworten ſie ganz dreiſt V. 41. Es wäre möglich, daß die Juden dabey an den Gegenſatz gedacht hätten zwiſchen ſich, der allein echten und gleichſam heiligen Nachkommenſchaft Abrahams von der Sarah, durch die Erzväter Iſaak und Jacob und die zwölf Patriarchen, und zwiſchen den unechten Nachkommen Abrahams von der Agar, der Magd, und ihrem Sohne Iſmael. — Der reine Dienſt Jehovas, die Bündniſſe, die Verheiſſungen und die Kindſchaft Gottes gehörten allein der echten und unverfälſchten Nachkommenſchaft Abrahams, der Erzväter und der Patriarchen, — dem wahren Volke Gottes. Die Nachkommenſchaft Iſmaels, aus Hurerey erzeugt, hatte den Dienſt des allein wahren Gottes verlaſſen und diente den eitlen Götzen. *) Sollte aber dieſe Beziehung für die einfachen Worte des Textes nicht etwas zu künſtlich ſeyn?

Bekanntlich nannten die Hebräer den Götzendienſt Ehebruch oder Hurerey, ſ. Deut. 31, 16. Eſaias 1, 21. Ezech. 16, 15. ff 20, 30. Weish. 14, 12. Hoſea nennt 2, 4. (6.) die Götzendiener τέκνα πορνείας, בני זנונים, und Philo ſagt: ἄθεος μὲν ὁ ἄγονος, πολύθεος δὲ ὁ

*) So Euthymius, Wetſtein und Tittmann.

ἐκ πόρνης, τυφλόντων περὶ τὴν ἀληθῆ πατέρα, καὶ διὰ τοῦτο πολλοὺς ἀνθ' ἑνὸς γονεῖς αἰνοττόμενος. *) Diese und ähnliche Stellen rechtfertigen die oben gegebene, durch den Zusammenhang empfohlene und deshalb auch bey weitem von den Meisten gebilligte Auslegung hinlänglich, und es mögte schwer werden, selbst für die unter den übrigen **) allein noch erträgliche Erklärung des Theodor von Mopsvestia in der Catene und des Theophylakt, nach der die Juden geglaubt, Jesus werfe ihnen die seit lange unter ihnen üblichen gemischten Ehen vor, und diesen Vorwurf abgewiesen hätten, auch nur einen Empfehlungsgrund aufzubringen.

Durch diese Antwort waren die Juden auf den Punct gekommen, wo Jesus ihnen ganz unumwunden sagen konnte, weß Geistes Kinder sie seyen, und daß nicht Gott, sondern der Teufel ihr wahrer geistiger Vater sey.

V. 42. muß man den Gedanken etwa so vervollständigen: Wer ein Kind Gottes ist, wie Ihr seyn wollt, der kann nicht anders, er muß auch den Sohn Gottes lieben und sein Wort gern hören und verstehen. Vergl. V. 47. 5, 42. ff. 1 Joh. 4, 6. 15. 5, 1. Wie ἐξῆλθον den Ausgang, den Ursprung aus Gott bezeichnet, so ἥκω (nach echt attischem Gebrauch ***) das Angekommen seyn, das Daseyn, die Erscheinung Jesu auf Erden. Sehr richtig übersetzt also Tittmann, profectus veni.

V. 43. findet zwischen λαλιὰ und λόγος zwar kein großer Unterschied, aber auch keine absolute Synonymie Statt. Denn, wie λαλεῖν mehr nur das Sprechen überhaupt, λέγειν aber immer eine bestimmte, geformte Rede bezeichnet, und überall da gebraucht wird, wo die

---

*) De migr. Abrah. p. 398. vergl. de vict. offer. p. 858

**) S. Lampe zu d. St.

***) So, im Sinne des Präteritums, gebraucht Joh. das Wort auch 2, 4. 4, 47. 1 Joh. 4, 20.

gesprochenen Worte selbst, oder ihr Inhalt bestimmt angegeben werden, so kann man auch sagen, λαλιὰ sey hier der λόγος λαλούμενος (Mark. 5, 37., λόγος aber der Inhalt der λαλιὰ, das Wort im engeren Sinne.*)

Warum, fragt Jesus, versteht Ihr meine Rede (nicht Sprache, wie Luther,) nicht? Ihr würdet, Ihr müßtet sie verstehen, wenn Gott wirklich Euer Vater wäre. s. V. 47. Warum also nicht? Weil ihr nicht könnt; es fehlt Euch die Gotteskraft, mein Wort zu hören und aufzunehmen. — Daß ἀκούειν hier zwar mehr, als das bloße äußerliche Hören, aber weniger, als γινώσκειν sey, geht aus dem Zusammenhange hervor.

V. 44. darf vor πατρὸς, τοῦ nicht fehlen; die Autoritäten, die es haben, sind zu zahlreich und wichtig. Dadurch aber wird τοῦ διαβόλου noch nicht adjectivisch. Der Teufel, nicht Gott, sagt Jesus, ist Euer geistiger Vater; dieses Eures Vaters Gelüste, nicht Gottes Gebot und Willen, — wollt Ihr thun, indem Ihr mich, der ich die Wahrheit rede, verwerft und tödten wollt. Denn dieß ist ganz die Art und das Gelüste jenes Menschenmörders von Anfang an, jenes Vaters der Lüge u. s. w. Eben in dem Gern, dem Freywilligthun der teuflischen Concupiscenz, θέλετε ποιεῖν, liegt das Teuflische.

In welchem Sinne heißt es vom Teufel, daß er

*) Es giebt Stellen, wo nur λαλεῖν, andere, wo nur λέγειν stehen kann, und eine Verwechslung völlig unstatthaft wäre. So kann es Matth. 9, 33. Luk. 11, 14. nur heißen ἐλάλησεν ὁ κωφὸς, nicht εἶπε, Jak. 2, 19. nicht βραχὺς εἰς τὸ λέγειν, sondern nur εἰς τὸ λαλεῖν, nicht γλώσσαις λέγειν, sondern λαλεῖν. Es heißt richtig, ἀπεκρίθησαν λέγοντες, nicht λαλοῦντες, ἡ γραφὴ, ὁ νόμος λέγει nicht λαλεῖ. Was am meisten zu der oben angegebenen Unterscheidung zwischen λαλεῖν und λέγειν berechtigt, ist die Formel, ἐλάλησε — λέγων, worauf dann die gesprochenen Worte selbst folgen, Matth. 14, 27. 23, 1. Mark. 6, 50. Apostlg. 8, 26. u. a.

ein Menſchenmörder von Anfang an geweſen und in der Wahrheit nicht beſtanden habe? *) Was das erſtere, die Beziehung des ἀνθρωποκτόνος, betrifft, ſo gab es darüber in der alten Kirche zwey Hauptmeinungen. Die meiſten, wie Origenes, Chryſoſtomus, Auguſtin, Theophylakt, und das Scholion zu Codex g bey Matthäi, verſtanden unter dem Menſchenmord des Teufels von Anfang die Verführung der erſten Eltern zur tödtenden Sünde. Cyrill aber von Alexandrien **) verſtand unter dem ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς den Kain, der frühere Epiphanius ***) aber in myſtiſcher Unklarheit den Judas, als den zweyten Kain. Sie machten beyde den Kain zum Vater der Juden, und zum Sohne des Teufels; ſie nahmen, ſich berufend auf Joh. 6, 70., das τοῦ διαβόλου hinter ἐκ τοῦ πατρὸς adjectiviſch, und bezogen das αὐτοῦ am Ende des Verſes nicht auch ψεῦδος, ſondern auf ψεύστης, — beydes aber offenbar falſch! — Dieſe Auslegung ſcheint beſonders gegen die Gnoſtiker, die in unſerer Stelle einen Beweis für ihre Anſicht, daß das Judenthum ein Werk des Teufels ſey, fanden, zuerſt aufgebracht zu ſeyn und gegolten zu haben. †) Außer dieſen beyden Hauptauslegungen lernt man aus dem Scholion im Codex d bey Matthäi ††) noch eine andere im Alterthum kennen, welche unter dem διαβόλος den Antichriſt, in welchem der wahre Teufel wohne, ver-

*) Vergl. hier beſonders meines Freundes und Collegen, des Hrn. Prof. D. Ritzſch vortreffliche Abhandlung über den Menſchenmörder von Anfang Joh. 8, 44. in der Berl. theol. Zeitſchrift Heft 3. S. 52. ff.

**) Comment. in Ioannem lib. IV. Opp. ed. Par. IV. p. 560. und Glaph. in Gen. lib. I. Opp. I. p. 18.

***) Haer. 38. ed. Petav. Colon. I. p. 279.

†) Darauf führt Epiphanius a. a. O., wo er ſeine Auslegung jenen Gnoſtikern entgegenſtellt.

††) Evang. Ioan. Appendix N. 2. p. 371. Das Scholion iſt aus Photius.

ſtänden wiſſen wollte. Die Archontiker *) und andere ponärologiſche Gnoſtiker fanden in unſerer Stelle ihre Träumereyen von dem Vater und Großvater des Teufels beſtätigt. Euthymius aber, indem er zwar der Origeneiſchen Auslegung das Wort redet, verknüpft damit gewiſſermaßen die Cyrilliſche, nur wendet er ſie anders. Das αὐτοῦ am Ende des Verſes auf ψεῦδος, nicht auf ψεύστης beziehend, verſteht er unter dem Menſchenmörder von Anfang den Teufel, ſofern er den erſten Mord in der Welt angeſtiftet.

Die neueren Ausleger folgen faſt alle der Origeneiſchen Anſicht, und nur Wenige, wie Döderlein und Ritzſch, wenden ſich zur Cyrilliſchen in der Form, in der ſie Euthymius gegeben hat. Jene, die Origeneiſche Auslegung, ſcheint viel für ſich zu haben; zuerſt im allernächſten Zuſammenhange die ſcheinbar ausſchließliche Beziehung des Folgenden auf die Lüge und Liſt des Teufels bey dem Sündenfalle des erſten Menſchenpaares, ſodann aber einige ähnlich lautende und die geiſtige Beziehung von ἀνθρωποκτόνος rechtfertigende Stellen, wie Weish. 2, 24. Röm. 5, 12. 1 Joh. 3, 15., endlich auch das ἀπ' ἀρχῆς, ganz ſtreng genommen. Der Zuſammenhang aber fordert, unter dem Menſchenmörder von Anfang den Teufel zu verſtehen, ſo fern er den Kain zum Brudermorde, zum erſten Morde, anſtiftete. Zweyerley iſt es, was Jeſus den Juden zum Vorwurf macht, und weshalb er ſie weder für Abrahams, noch für Gottes Kinder könne gelten laſſen, ſondern für Kinder des Teufels halten müſſe, nemlich Mordluſt im eigentlichen und ſtrengen Sinne und Wahrheitshaß, der Grund von jener. Indem er ihnen nun zeigen und beweiſen wollte, daß er ein Recht habe, ſie ſo zu nennen, und daß ihnen jene Mordluſt und jener Wahrheitshaß vom Teufel

*) Epiphanius Haeres. 40.

gleichsam angeboren sey, was anderes konnte er, sollte seine Vergleichung nicht spielend werden und sein Beweis des Zieles nicht verfehlen, in der Art und dem Gelüste und Getriebe des Teufels hervorheben, als eben jene Mordlust, jene uranfängliche ἀνθρωποκτονία im eigentlichen Sinne, und jenen Wahrheitshaß, wodurch er gefallen war? Allerdings war der Teufel, so fern er die Sünde in die Welt brachte und Eva und Adam neidisch verführte, ein Menschenmörder im geistigen Sinne. Aber dieser Gedanke stört hier den Zusammenhang auf eine auffallende Weise. Die Vergleichung aber mit 1 Joh. 3, 12—15. unterstützt vielmehr unsere, als die entgegengesetzte Auslegung. Denn offenbar vergleicht ja Joh. hier nur den subtilen Menschenmord durch Bruderhaß mit dem groben Brudermorde Kains, der eben in so fern ein Kind des Teufels war, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν; V. 15 aber am Schluß, καὶ οἴδαμεν, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν, ist die Anspielung auf die Mosaischen Gesetze gegen den Todschlag unverkennbar, und πᾶς ἀνθρωποκτόνος beydes der Mörder im geistigen wie im bürgerlichen Sinne. Daß endlich ἀπ' ἀρχῆς hier das Erste überhaupt bezeichnet, dabey aber auf die Uranfänge der menschlichen Geschichte, wo jener erste teuflische Menschenmord geschah, sich beziehe, leidet keinen Zweifel. — Wie die Juden, weil sie die Wahrheit nicht liebten, Jesum tödten wollten, der doch die Wahrheit redete, so heißt es nun auch hier vom Teufel: καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Gewöhnlich nimmt man an, Jesus spiele hier an auf den Fall des Teufels, der ursprünglich ein guter Engel gewesen, einst aber aus Wollust oder Stolz und Ungehorsam von Gott und seiner eigenen guten Natur völlig abgefallen sey *). Ist aber οὐκ

*) Vergl. 2 Petri 2, 4. Jud. V. 6. Der Jüdische Monotheismus konnte ein von Natur und Ursprung böses

ἑστηκεν wirklich hier als ein ſtrenges Präteritum, auch der Bedeutung nach, ſo zu überſetzen: er ſtand nicht feſt, beſtand nicht? Denn nur unter dieſer Bedingung iſt jene Anſpielung unläugbar. Man beruft ſich zur Rechtfertigung auf Röm. 5, 2. 1 Kor. 16, 13. Aber faſt gerade das Gegentheil lehren dieſe Stellen. Zwar heißt ἑστάναι allerdings hier ebenfalls ſo viel als ἐμμένειν, beharren; aber ſowohl hier, als in allen übrigen neuteſt. Stellen, wo es vorkommt, Matth. 12, 46. (47.) 20, 6. Mark. 9, 1. 11, 5. Luk. 8, 20. Joh. 1, 26. 3, 29. (18, 28.) Apſtg. 1, 11. 7, 33. Röm. 11, 20. 1 Kor. 7, 37. 2 Kor. 13, 1. u. a. hat nach echt Griechiſchem Gebrauch *) das Perfektum ἑστηκα die Bedeutung des Präſens, ich ſtehe, und das Plusquamperfectum die des Imperfectums, ich ſtand **). Da nun in unſerer Stelle eine Ausnahme von dieſer Regel auf keine Weiſe begründet werden kann, ſondern im Gegentheil das folgende, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ, den regelmäßigen Gebrauch des ἑστηκεν vorauszuſetzen ſcheint: ſo muß, dünkt mich, die gewöhnliche Auslegung hier verlaſſen und der Satz ſo verſtanden werden, wie ihn ſchon Euthymius ***) verſtanden zu haben ſcheint, nämlich

---

Grundweſen, wie der Perſiſche Ahriman war, nicht in ſich aufnehmen. Die rein monotheiſtiſche Erzählung von dem menſchlichen Sündenfall in der Geneſis war und blieb der Kanon für die Jüdiſche Lehre vom Teufel und mußte als Parallele für die Geſchichte des Teufels nothwendig zu der Annahme führen, daß wie der Menſch urſprünglich gut geweſen, nachher aber gefallen ſey, ſo auch der Teufel. Ueber die verſchiedenen Vorſtellungen von dem Falle des Teufels und ſeiner Engel in der alten Kirche ſ. Münters Handbuch der Dogmengeſchichte, 2, 1. S. 35 ff. und Keilii Opusc. acad. Vol. II. p. 566 ff.

*) Buttmanns Gr. Gramm. S. 220.

**) Scheinbare Ausnahme macht der Gebrauch des Particips z. B. [illegible] 6, 22. u. a.

***) Οὐκ ἐμμένει τ. ἐ. ἐν τῇ ὀρθῇ βίῳ οὐκ ἀναπαύεται ἀλλὰ μισεῖ τὴν τοιαύτην πολιτείαν.

von dem ἴδιον des Teufels, in der Wahrheit nicht zu bestehen, sondern im steten Abfallen von derselben und in einem unaufhörlichen Lügen und Regiren der Wahrheit begriffen zu seyn. Läßt man sich diese in der neueren Zeit nur von Tittmann empfohlene Auslegung gefallen, so verschwindet die Schwierigkeit in dem folgenden ὅτι und ἐστιν von selbst. Der Teufel, will Jesus sagen, besteht nicht in der Wahrheit, so oft er auch gleichsam auf dieselbe hingestellt werden mag, weil die Wahrheit nicht in ihm ist, nicht zu seinem Wesen, seinen ἴδιοις gehört. Die Lüge ist ihm gleichsam so zur andern Natur geworden, daß wenn er lügt und die Wahrheit verfolgt, er nicht anders kann; denn er ist von Charakter ein Lügner, ja der Vater der Lüge selbst, ὁ πατὴρ αὐτοῦ, nemlich τοῦ ψεύδους *) sagt Euthymius und fügt hinzu: αὐτὸς γὰρ πρῶτος ἐχρήσατο αὐτῷ, ψευσάμενος πρὸς τὴν ἑκαν u. s. w. Die entgegengesetzte Auslegung kann, zumal wenn sie sich von der freylich ungegründeten Furcht vor Manichäismus **) ängstigen läßt, sich mit dem ὅτι und ἐστιν kaum anders helfen, als entweder durch die Behauptung, ὅτι sey hier nicht aitiologisch, sondern syllogistisch, und stehe für διὸ oder διὰ τοῦτο ***), wogegen aber das offenbar parallele und aitiologische ὅτι am Schluß des Verses spricht), oder indem sie sagt, es sey hier, wie Piscator sich ausdrückt, ein argumentum ab effecta. Das Letztere wäre in diesem Falle wohl das Beste. Denn gesetzt, daß hier auf den Fall des Teufels angespielt wird, so will ja Jesus nur so viel sagen, jener Abfall lasse sich daraus erklären, daß der Teufel als ein freyes Wesen die Wahrheit nicht stark genug geliebt und festgehalten habe.

*) S. Lampe zu d. St.

**) So schon die Syr. Uebersetzung.

***) Herakleon legte die Stelle allerdings so aus, als sey die Lüge die ursprüngliche Natur des Teufels.

Ganz verſtändlich wird die Stelle erſt, wenn man dabey in Betracht zieht, daß Johannes, und nicht ſelten auch Jeſus, das Gute und Böſe weniger im innern Kampfe und in einer ungleichartigen und ſtufenweiſen Miſchung unter den Menſchen und im Menſchen, als vielmehr im ſcharfen Gegenſatz gegen einander in der Welt, dem κόσμος, und dem Reiche Gottes, in den Kindern des Teufels und den Kindern Gottes, weniger alſo nach relativen, als nach abſoluten Verhältniſſen betrachtet. S. V. 43. 47. vorzüglich aber 1 Joh 3, 7—10. Eine Anſicht und eine Auffaſſungsweiſe, die, obgleich einſeitig und leicht mißverſtanden und gemißbraucht, dennoch ihren Grund hat in den Erſcheinungen der ſittlichen Welt, und in der richtigen Beurtheilung derſelben vom Standpuncte der κρίσις aus, auf welchem Jeſus namentlich hier und überall ſtehet, ſo oft er es mit ſeinen hartnäckigen Gegnern zu thun hat. Es ſcheint, als höbe dieſe Anſicht, indem ſie eine unüberwindliche Kluft zwiſchen dem Guten und Böſen befeſtigt, die ſittliche Freiheit auf, oder beſchränke ſie wenigſtens. Das iſt aber keineswegs der Fall. Denn, obgleich auf die Weiſe die zeitliche Geneſis und Vollendung des Guten und Böſen in den Hintergrund tritt, ſo ſind doch die Menſchen nach Johannes nicht von Natur und urſprünglich ſo geſchieden, die einen in der tyranniſchen Gewalt des Böſen, die andern in der mächtigen Hand Gottes und von ihm getrieben, ſondern durch einen Act des freyen ſittlichen Willens ſind oder werden ſie zu jeder Zeit entweder das eine oder das andere ganz, nur nicht halb, weil es kein Mittelding zwiſchen gut und böſe giebt. V. 45. iſt ἐγὼ δὲ als emphatiſcher Nominativus abſolutus zu nehmen. So ſehr, will Jeſus ſagen, ſeyd Ihr in der Gewalt jenes Lügenvaters, daß eben, weil ich die Wahrheit rede, die Euch verhaßte, Ihr mir nicht glaubet. Richtig ergänzt Euthymius: Εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ

μοι ἐν, ἀς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Vergl. 5, 43. Eben so richtig giebt Euthymius den Uebergang zum Folgenden so an: Εἰ μὴ, διότι τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἀπιστεῖτέ μοι, εἰπατε, τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας. Ueber die Bedeutung von ἁμαρτία V. 46. sind die Meinungen getheilt. Die meisten nehmen es, wie V. 43. und wie es in der Regel im N. T. gebraucht wird. Jesus würde sich dann zum Beweis der Wahrheit und Glaubwürdigkeit seiner Lehre auf die Unschuld und Tadellosigkeit seines sittlichen Charakters berufen. Ein an und für sich richtiger Gedanke, denn Sünde und Irrthum waren von jeher eng mit einander verbunden; nur steht der Gedanke hier zu vereinzelt, weder gehörig motivirt, noch gehörig benutzt! Der Zusammenhang, so wie der analoge Gegensatz zwischen ἀλήθεια und ψεῦδος V. 44. scheint mehr diejenigen zu begünstigen, welche unter der ἁμαρτία das ψεῦδος verstehen, den Irrthum. Man müßte dann freylich annehmen, daß der Griech. Sprachgebrauch des Wortes (s. Thucyd. 1, 32.) sehr stark durchschlüge.

Die Antwort Jesu V. 47. auf seine eigene, den Juden unbeantwortliche Frage: διατί u. s. w. ist aus V. 42 — 45. verständlich. Die Rede des milden Herrn hat sich gemildert; er wiederholt nicht, der Teufel ist Euer Vater, sondern er spricht, Ihr seyd nicht aus Gott, darum höret Ihr meine Gotteswoute nicht! —

Widerlegung war den Juden eben so unmöglich als Anerkennung, also legen sie sich auf's Schimpfen. Sagen wir nicht recht oder treffend, (καλῶς, s. 4, 17.) daß du ein Samariter bist, und hast einen Wahnsinnsteufel? Samaritaner oder Kuthäer galten den orthodoxen Juden als Abtrünnige, als Ketzer und Erbfeinde des Jüdischen Volkes und Namens; nach jetzt gebrauchen die Juden Goim und Samariter synonym *). Weil Jesus sie nicht

*) S. Wetstein und Lampe zu d. St.

für echte Söhne Gottes und Abrahams anerkannt, so nannten sie ihn einen Samariter, (eins der ärgsten Jüdischen Schmähworte noch jetzt, gerade wie unser Ketzer,) und weil er sie Teufelskinder genannt hatte, so sagten sie zur Wiedervergeltung, er habe einen Teufel.

Ich habe keinen bösen Dämon, antwortete V. 49. ruhig der, der die Teufel austrieb durch den Geist Gottes, Matth. 12, 28. sondern ich ehre Gott meinen Vater, indem ich sein Wort verkündige und seinen Willen ausrichte. Beydes aber ist unvereinbar. 2 Kor. 6, 15. So habt Ihr also Unrecht und was Ihr sagt, ist nur eine Schmähung, nichts weiter. Ich aber bin weit entfernt, meine Ehre jetzt gegen Eure Schmähungen weiter zu vertheidigen, denn ich suche meine Ehre nicht, es ist aber Jemand, der sie suchet und zwischen Euch und mir richtet. — Diese Umschreibung trifft, glaube ich, den Sinn am besten. Andere aber nehmen V. 49. so, daß sie das καὶ entweder mit Kuinöl durch *quamquam*, oder mit Lampe durch *et tamen*, oder *quare* übersetzen. Für das einfache καὶ auf jeden Fall zu künstlich, und offenbar in Widerspruch mit dem richtig erörterten Zusammenhange zwischen V. 49. und 50.

Jesus bricht hier offenbar absichtlich (denn wozu Worte verlieren, wo sie keine gute Statt finden?) die bisherige Unterredung mit seinen Gegnern ab, und wendet sich V. 51. wieder mehr zu denen, die ihm geneigter waren und ihm zu glauben angefangen hatten. Vergl. V. 31. und 32. Im Gegensatz gegen diejenigen, welche dem strafenden Gerichte Gottes unterworfen sind, weil sie den Sohn Gottes und seine Wahrheit verwarfen, spricht er V. 51: Wer mein Wort hält *), der wird den Tod in Ewigkeit nicht sehen, d. h. er wird die vernicht-

*) Τηρεῖν τ. λ. ist nicht einerley mit μένειν ἐν τ. λ., es ist mehr, oder bestimmter, als dieß.

ende Gewalt des Todes nicht erfahren, er wird leben, ob er gleich stürbe, vergl. 11, 25. 26. 5, 24. θεωρεῖν oder ἰδεῖν τὸν θάνατον Luk. 2, 25. erklärt sich theils aus der dem Hebräer gewöhnlichen Personification des Todes, theils aus den mannigfaltig bildlichen und emphatischen Gebrauch der Worte Sehen und Hören wie in allen Sprachen, so insbesondere in der Hebräischen. V. 52. haben wir den noch charakteristischeren Ausdruck γεύεσθαι θανάτου, vergl. Matth. 16, 28., eine bey den Rabbinen besonders häufige Redeweise, wo sogar vorkommt טעם מיתה, gustare gustum mortis *). Die Araber und Syrer gaben dem Tode einen Todeskelch. Dem Schicksal, dem Unglück u. s. w. geben auch die Hebräer einen Kelch, ob aber auch dem Tode, scheint nicht gewiß. Aber obgleich die Redensart, etwas kosten, schmecken, γεύεσθαι, טעם, bey den Hebräern, wie bey den Griechen, häufig vorkommt, besonders von schmerzhaften Erfahrungen, so scheint doch dem γεύεσθαι θανάτου das Bild des Todeskelches zum Grunde zu liegen.

Das Verhältniß des Todes zum ewigen Leben, und wie der Besitz dieses Lebens im Glauben an den Sohn Gottes über den Tod hinaushebt, daß es scheint, als wäre er nicht da, — dieser vielleicht absichtliche Räthselspruch des Herrn konnte den fleischlichgesinnten Juden nicht sogleich verständlich seyn. Statt aber zu fragen und um Erklärung zu bitten, urtheilen sie, — wahrscheinlich dieselben, die V. 48. sprachen, und die also Jesus zunächst gar nicht angeredet hatte, — nach ihrer Gewohnheit rasch ab und sprechen: Da sehen wir ja, da ist's ja klar, solchen Unsinn kann nur vorbringen, wen ein böser Geist treibt. Abraham ist gestorben und die Propheten sind gestorben, und Du sprichst, als könn-

*) S. Wetstein und Paulus zu Matth. 16, 28. Lampe zu unſ. St. und Gesenius zu Esaias 51, 17.

ſeſt Du nicht bloß Dich, ſondern alle Deine Anhänger vor dem Tode bewahren. Biſt Du mehr als unſer Vater Abraham, der doch ſterben mußte ſammt den Propheten; wozu machſt Du Dich ſelbſt? Du ſprichſt ja, mochten ſie denken, als wäreſt Du Gott, der allein ſo Großes, ſo Menſchen Unmögliches vermag. Ὅστις für ὅς kommt zwar auch bey den Claſſikern vor, *) iſt aber dem neuteſt. Hellenismus beſonders eigen.

Ueber die Antwort Jeſu V. 54., die ſich an die Frage am Schluß V. 53. unmittelbar anſchließt, vergl. 5, 31. — 36. Da nun Joh. ἐὰν faſt immer regelmäßig conſtruirt, ſo könnte man mit D. Paulus δοξάζω für den Conjunctiv halten. Er läßt aber auch den Indicativ folgen, beſonders den Indicativ des Futurums, weßhalb auch einige Auctoritäten hier δοξάσω leſen. Da nun, wie Hermann zu Vigerus **) bemerkt, auch jüngere Profanſcribenten ἐὰν unregelmäßig gebrauchen, ſo bleibt es hier am beſten unentſchieden, wie δοξάζω zu nehmen ſey. Statt θεὸς ὑμῶν leſen ſehr viele und bedeutende Auctoritäten ἡμῶν. Iſt dieß die richtige Leſeart, ſo ſind ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστι die eigenen Worte der ſtolzirenden Juden. Mit Recht aber nahm Griesbach ἡμῶν, ſo ſehr es auch das richtige zu ſeyn ſcheint, nicht in den Text auf, da es eben ſo gut eine Correctur der Orthodoxen ſeyn kann. Καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτὸν V. 55. iſt, wie ſchon Auguſtin that, mit dem Schluß von V. 54. unmittelbar zu verbinden. Ihr ſagt zwar, es ſey Euer Gott, aber Ihr kennt ihn nicht, ſonſt würdet Ihr nicht fragen, τίνα σεαυτὸν ποιεῖς. Ich aber, fährt Jeſus fort, ich kenne ihn, und aus dieſem innerſten Gottesbewußtſeyn ſpreche ich, was ich ſpreche, vergl. 7, 28. 29. So ſehr kenne ich ihn, daß, wenn ich das Gegentheil ſagen wollte,

*) Brunck ad Eurip. Bacch. 115.

**) Pag. 822.

ich Euch, die Ihr Euch ſeiner rühmt, ihn aber nicht kennt, gleich und ein Lügner ſeyn würde. Der Zuſatz, καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ, wird durch Vergl. mit 15, 10. erſt recht deutlich. Jeſus will dadurch ſeine echte Gotteserkenntniß von der fruchtloſen und darum unechten ſeiner Gegner unterſcheiden.

Den Uebergang zu V. 56., den Dr. Paulus gänzlich vermißt, giebt ſchon Euthymius ganz richtig ſo an: εἶτα κατασκευάζει, καὶ ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Αβραὰμ. Nicht unrichtig bemerkt Chryſoſtomus, daß Jeſus hier ſeinen Gegnern zugleich zeigen wolle, wie wenig ſie ihrem Vater Abraham auch in dem Puncte glichen, daß jener ſich über ſeinen Tag gefreuet habe, ſie aber nicht. — Was iſt aber hier der Tag Chriſti, ἡ ἡμέρα ἡ ἐμή? Daß Euthymius, der dem Chryſoſtomus folgt, Unrecht habe, wenn er ſagt, ἡμέραν αὐτοῦ λέγει τὴν τοῦ σταυροῦ, leuchtet ein. Andere anders, *) je nachdem ſie das ἰδεῖν verſchiedentlich deuten. Es iſt aber ein ſehr ſchlüpfriger Weg, nach dem höchſt ſchwankenden ἰδεῖν beſtimmen zu wollen, was der Tag Chriſti ſey. Beſſer umgekehrt, denn die Erklärung der ἡμέρα χριστοῦ hat im rabbiniſchen, wie im neuteſt. Sprachgeb. eine feſte Baſis, die dem ἰδεῖν hier fehlt. Im Talmud findet ſich häufig der Ausdruck יומי המשיח ἡμέραι χριστοῦ und darunter wird die Zeit der Ankunft, der Erſcheinung und Gegenwart des Meſſias verſtanden. **) Analog iſt das neuteſtamentliche, beſonders bey Paulus häufige ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου oder χριστοῦ, oder Ἰησοῦ Χριστοῦ, oder τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. 1 Kor. 1, 8. 5, 5. 2 Kor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10. 1 Theſſ. 5, 2. 2 Theſſ. 2, 2. Paulus verſteht darunter den Tag der Wiederkunft Chriſti zum Gericht,

*) S. Wolfii Curae zu d. St.

**) Bereschith Rabba zu Gen. 41, 1. Sanhedr. fol. 91. 2. Tr. Schabbath fol. 63.

seine παρουσία, seine ἀποκάλυψις. Man darf dabey nicht übersehen, daß die Jüdischen Zeitbezeichnungen der ersten Ankunft des Messias von den Christen auf die Wiederkunft Christi übergetragen wurden. In diesem Sinne spricht Jesus selbst von der ἡμέρᾳ oder den ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, Luk. 17, 24. 26. und setzt V. 30. erklärend hinzu, ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται. Die Analogie dieses und die Identität jenes rabbinischen Sprachgebrauchs mit unserer Stelle ist unverkennbar, und man greift gewiß nicht fehl, wenn man unter dem Tage Christi hier die Zeit seiner Erscheinung und Gegenwart auf Erden, die Messianische Zeit überhaupt, versteht. *) Luk. 17, 22., wo nach dem Zusammenhange die ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθ. nichts anderes seyn können, als die Zeit der gegenwärtigen Erscheinung des Messias auf Erden, so wie das ganz ähnliche ἡμέραι Νῶε Matth. 24, 37. und Luk. 17, 26. rechtfertigen diese jetzt wohl ziemlich allgemein angenommene Erklärung vollkommen. Die Socinianische Exegese **) nahm den ganzen Satz, ἠγαλλιάσατο bis ἐχάρη, conditionell und übersetzte ihn so: exultaturus fuisset, si vidisset diem meum, et si vidisset, omnino fuisset gavisurus. Aber welch' eine nichtssagende Tautologie und welch' eine Willkühr, einen rein indicativen Satz zu einem ganz hypothetischen zu machen! Nicht weniger willkührlich ist Tittmanns umschreibende Uebersetzung: laetatus fuisset, si ei contigisset me viventem in his terris oculis videre (ἴδῃ) ut tum Iudaei vide-

*) Theophylakt, der übrigens den Ausdruck nimmt, wie Chrysostomus und Euthymius, sagt, es seyen Einige, die darunter verständen omne tempus adventus Christi. In der neueren Zeit scheinen besonders Calvin und Beza diese Erklärung in Gang gebracht zu haben, jener übersetzt, tempus regni Chr. ex quo carne indutus mundo apparuit; dieser, adventus Chr. in carnem.

**) Wolfii Curae zu h. St.

beat; mente et animo videbat, (εἶδε,) expectabat ad-ventum meum, atque vel hoc ei magnam laetitiam creavit. Denn offenbar ist der Satz weder halb noch ganz conditionell; auch steht ἵνα mit dem Conjunctiv im Johannes niemals ganz für ὅτι; und endlich findet der in dieser Uebersetzung beobachtete Unterschied zwischen ἰδεῖν sehen, und εἰδέναι wissen, *) oder wie Tittmann sich unrichtig ausdrückt, zwischen dem äußeren Sehen, ἰδεῖν, und dem inneren, εἰδέναι, hier gar keine Anwendung, weil nicht οἶδε, sondern εἶδε gelesen wird. Kuinöl und einige andere geben dem ἀγαλλ. hier die Bedeutung von optare: das ἵνα, sagen sie, gebe dem ἀγαλλ. hier diese Prägnanz. Aber wie es sich auch mit der delicaten Lehre von den Prägnanzen, besonders den Hebräischen, verhalten möge, so viel ist gewiß, daß weder der Ton der Rede, noch der sonstige Gebrauch von ἀγαλλ., (denn es kommt nie vor in der Bedeutung von Wünschen,) noch endlich das ἵνα mit dem Conjunctiv die Annahme einer prägnanten Construction hier erlauben. Die philologisch richtigste Uebersetzung ist diese: Abraham frohlockte, (denn dieß ist ἀγαλλ.,) daß er meinen Tag sehen sollte; **) und er sah ihn und freuete sich. Ἰδεῖν τὴν ἡμέραν τινὸς kann nach der Analogie ähnlicher Redeweisen im N. T. (s. Luk. 17, 22.) und bey den Classikern, ***) ursprünglich nichts anderes heißen, als Jemandes Lebenszeit erleben, oder darin leben. Es kann dieß hier nun entweder im idealen, oder im materiellen Sinne verstanden werden. Im letzteren Sinne nahmen es die Juden — aus Mißverstand; ob aus absichtlichem oder nicht, gilt hier gleich, genug sie verstanden den Herrn falsch. Ist also der ideale Sinn der richtige, so

*) S. Matth. Gramm. S. 313. ff. und Buttmanns ausführliche Sprachl. B. 1. S. 567. ff.

**) S. Anmerk. zu 7, 23. und Winers Grammatik S. 91.

***) S. Kypke observ. und Raphel. annot. Polyb. zu d. St.

fragt ſich, auf welche Weiſe ſollte Abraham den Tag Chriſti ſehen und wie ſah er ihn wirklich im Geiſte? Die in mancher Hinſicht wohl vergleichbare Stelle Hebr. 11, 13. hat Einige bewogen, ἰδεῖν hier für προϊδεῖν, oder πόῤῥωθεν ἰδεῖν zu nehmen. Aber die ſo entſtehende Tautologie, ſo wie die dabey unvermeidliche, immer willkührliche Vertauſchung des ἵνα mit ὅτι, und die Antwort Jeſu V. 58. machen dieſe Auslegung für mich wenigſtens verwerflich. Unverkennbar liegt unſerer Stelle irgend ein den Juden nicht unbekanntes Factum im Leben Abrahams zum Grunde. Dieſes aber kann kein anderes ſeyn, als was Geneſ. 17. 18, 17. ff. und 22, 16.—18. erzählt wird. Nimmt man dazu, daß Abraham, der Vater des Volkes, auf welchem der Bund Gottes und die Verheiſſungen beruheten, auch in jenem Leben an den Schickſalen beſonders an dem ewigen Heile und dem Meſſianiſchen Reiche ſeines Volkes lebhaften Antheil nehmend gedacht wurde, *) (Matth. 8, 11. 22, 32. Luk. 16, 19. ff.) ſo ſcheint der Sinn der Worte Jeſu kein anderer zu ſeyn, als dieſer: Abraham, Euer Vater frohlockte einſt, da er die Verheiſſungen empfing, daß er meinen Tag ſehen, das ihm verheiſſene Heil dereinſt erfüllt werden ſollte. Dieſen Tag der Erfüllung, meinen Tag, hat er, der obwohl geſtorbene, doch lebendige und bey Gott ſelige Geiſt geſehen, ihn erlebt, und ſich gefreuet. Wie ganz anders Abraham als Ihr! — Die vielleicht abſichtlich etwas dunkle Rede Jeſu würde ein geiſtigerer aufmerkſamerer Sinn nicht mißverſtanden haben. Dieſer aber

*) Nach Beresch. Rabba sect. 49. zu Gen. 18, 17. und anderen rabbiniſchen Traditionen offenbarte Gott dem Abraham alles Zukünftige und Geheime, unter andern auch den neuen höheren Namen Jeruſalems. Den Bau, die Zerſtörung und den Wiederaufbau des Tempels, die Schickſale ſeines Volkes und der Weltmonarchien, auch der Römiſchen, — das alles zeigte Gott dem Abraham. Vergl. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. Vol. 1. p. 423. — 427.

fehlte den Juden gänzlich. Als hätte Jesus gesagt, er und Abraham hätten einander leiblich gesehen, und als wären sie dieses vermeintlichen Unsinns in den Worten Jesu ganz gewiß, fragen sie: Noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen? Schon Chrysostomus las statt πεντήκοντα, τεσσαράκοντα, ob zuerst, ist nicht gewiß. Daß diese ausgemacht falsche Lesart besonders durch seine Auctorität fortgepflanzt wurde, *) ist wahrscheinlich. Euthymius sagt, τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων τεσσαράκοντα γράφουσι, ὅπερ δοκεῖ ἀκριβέστερον. Die Lesart scheint der Betrachtung ihr Daseyn zu verdanken, daß, da Jesus damals erst dreyßig Jahre alt war, die Juden deshalb ihm leichter hätten vorwerfen können, er sey noch keine vierzig und wolle Abraham gesehen haben. **) Das fünfzigste Jahr galt bey den Juden als der Schluß des männlichen Alters. Wie alt Jesus war, wußten die Juden nicht genau; sie schätzten ihn als einen Mann in seinen besten Jahren, in der Blüthe des Mannesalters, worin er auch war. Du hast kaum ein halbes Jahrhundert auf Dir, und willst den Abraham, der so viele Jahrhunderte lang schon todt ist, gesehen haben? Welcher Unsinn!

Wie oft, so benutzt Jesus auch diese thörichte Rede seiner Gegner, um daran im auffallendsten Contrast gegen ihre niedrige Ansicht von ihm den höchsten Ausdruck seines Gottesbewußtseyns anzuknüpfen. Vielleicht, daß die schlagende Kraft dieses Contrastes den Hartnäckigen das Verständniß öffnete! Recht ausdrücklich und seiner Sache

*) S. Griesbachs varia lectio.

**) Irenaeus adv haer. 3, 22. ed. Massuet sagt: Hoc autem (πεντήκ.) consequenter dicitur ei, qui iam XL. annos excessit, quinquagesimum annum nondum attigit, non tamen multum a quinquagesimo anno absistat. Ei autem, qui sit XXX annorum, diceretur utique: XL annorum nondum es.

gewiß antwortet Jesus: Wahrlich, Wahrlich ich sage Euch, ehe Abraham war, (oder ward, geboren wurde,) war ich. Ueber das εἰμὶ sind, besonders seit Clericus, fast alle strengeren Ausleger einig, daß das Präsens statt des Imperfects hier wie oft bey Joh. 15, 27. 1 Joh. 4, 17. 3, 5. einen aus der Vergangenheit fortdauernden Zustand bezeichne, vergl. Jerem. 1, 5. Psalm 90, 2. — Das γενέσθαι entspricht hier ganz dem Lat. existere; das Erasmische nasci scheint etwas zu eng, wenigstens zu bestimmt. Was nun aber den Sinn des Ausspruchs betrifft, so kann die unbefangene Exegese, gerade je mehr sie wahrhaft philologisch und historisch zu Werke geht, den Worten keine Gewalt anthut, den vorliegenden Zusammenhang gehörig berücksichtigt und den Schriftsteller aus ihm selber auszulegen bemühet ist, desto weniger Bedenken tragen, mit Entschiedenheit zu behaupten, daß Jesus hier von seiner Präexistenz in keinem andern Sinne spricht, als in welchem sie ihm Johannes 1, 1. 15. und in seinem hohenpriesterlichen Gebet 17, 5. er selbst sich beylegt. Daß wenigstens ein Theil der Juden jener Zeit an die Präexistenz der höheren Messiasnatur in dem Worte und in der Weisheit Gottes glaubte, und dem zukünftigen Messias alle Theophanien im A. T. zuschrieb, ist gewiß und erweislich. **) Jesus behauptete also, indem er so sprach, nichts Unerhörtes und für die Juden Undenkbares. Es scheint auch, als wären die neueren Exegeten, zu welcher dogmatischen Parthey sie sonst auch gehören mögen, hierin ziemlich einig mit einander; welche Uebereinstimmung in dem Maaße zunehmen wird, in welchem man auch in dieser Stelle die Gränzen zwischen der historischen Auslegung und der dogmatischen

*) Die Väter alle und auch die protest. Ausleger vor Cler. ohne Ausnahme legten auf das Präsens einen dogmatischen Accent.

**) S. Berthold's Christologia §. 25.

Analyse schärfer ziehen und die weitere Entwickelung des Gedankens, so wie die Ausgleichung der idealistischen und realistischen Ansicht der Dogmatik überlassen wird. Ohne mich also in den Streit der orthodoxen und heterodoxen Dogmatik über die Präexistenz Christi einzulassen, will ich hier nur kurz die exegetischen Momente der mehr oder weniger heterodoxen Auslegungen unserer Stelle angeben und beurtheilen. Die neueren Antitrinitarier, die Socinianer, waren so viel ich weiß, die ersten, welche von der hergebrachten orthodoxen Auslegung unserer Stelle abwichen. Faustus Enain und ihm folgend Georg Enjedin, *) Wolzogen, Schlichting u. a. erklärten und übersetzten die Stelle so: Ehe Abraham Abraham werden wird, (wird,) d. h. der Vater vieler Völker, im mystischen Sinne der Verheissung (Röm. 4, 18.), bin ich oder war ich der Messias. Dieß ist die noch jetzt unter den Socinianern herrschende, man kann sagen, kirchliche Auslegung. **) Aber wie willkührlich und ohne allen Grund wird darin aus dem γενέσθαι ein reines Futurum gemacht, Abraham als Subject und Praedicat zugleich genommen, und dem, wenn irgendwo so hier rein historischen Namen des Erzvaters ein emphatischer und mystischer Sinn aufgezwungen, der den Worten wie dem Zusammenhange völlig fremd ist. Statt dieser Antwort hätte Jesus eben so gut jedes andere Dunkelste und Ungehörigste antworten können. Das Unhaltbare dieser Auslegung wohl einsehend schlug Sam. Crell im 17ten Jahrhundert seiner Parthey einen andern Weg vor. Er erklärte das ἐγὼ εἰμὶ für eine nach der Analogie von V. 24. zu ergänzende Ellipse und gewann so den Sinn: Ehe Abraham war, war ich in der Idee und im Rathschlusse Gottes zum Messias bestimmt. Da die so

*) G. Lampe zu d. Sc. Faustus Socin. in s. Opp. Tom. II. p. 379. und 504. ff.

**) Summa universae Theologiae Christianae secundum Unitarios, Claudiopol. 1787. p. 130.

gewonnene ideale Präexiſtenz ungleich vernünftiger zu ſeyn ſchien, als die reale, ſo fand die Erelliſche Auslegung nicht ſo wohl in der Socinianiſchen Parthey, als vielmehr in der proteſtantiſchen Kirche, beſonders im 18ten Jahrhundert viel Freunde und Fortbildner. Schon Grotius redete ihr das Wort; mehr noch Wetſtein, der, ob er gleich mit der orthodoxen Auslegung nicht ganz brechen wollte, doch zu Gunſten der Erelliſchen ſchrieb: desidero locum scripturae sacrae, ubi ἐγὼ εἰμὶ significaet, ego eram, vel ego sum simpliciter. In einer etwas andern Form erſcheint die Erelliſche Auslegung bey Dr. Paulus, der den Sinn der Stelle ſo angiebt: Ehe Abraham in der Welt war, bin ich es, nämlich der Meſſias, oder der, auf deſſen Geburtstag ſich Abraham ſehr gefreuet hat. Aber in welcher Geſtalt auch die Erelliſche Auslegung erſcheinen mag, ſie kann ſo wenig als ihre Schweſter, die eigentlich Socinianiſche, dem Vorwurf der Willkührlichkeit und der Irregularität entgehen. Denn das ἐγὼ εἰμὶ darf hier eben ſo wenig elliptiſch genommen werden, als das πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, und diejenigen Socinianer, welche beydes elliptiſch nehmen, haben, rein hermeneutiſch betrachtet, ungleich mehr für ſich, als Erell mit ſeiner einſeitigen Ellipſe. Das γενέσθαι giebt deutlich an, wie das εἶναι hier zu nehmen ſey. Iſt ferner V. 58. Antwort auf V. 57. und hoben die Juden V. 59. die Steine gegen Jeſus auf mit einigem Schein des Rechts und nicht aus bloßer Spielerey, ſo kann die Erelliſche Auslegung durchaus nicht Statt finden. Denn daß das Steine aufheben ſich auf irgend etwas Gotteslästerliches in der Erklärung Jeſu V. 58. bezieht und nicht etwa, wie Dr. Paulus meint, ein bloß ſymboliſcher Ausdruck iſt für δαιμόνιον ἔχεις und dergl., leuchtet von ſelbſt ein. Kurz, rein exegetiſch betrachtet iſt die orthodoxe Auslegung unſerer Stelle die allein richtige und haltbare. Eine andere Frage iſt, ob Johannes den Aus-

ſpruch Jeſu richtig verſtanden und uns denſelben in ſeiner urſprünglichen Geſtalt und Bedeutung mitgetheilt habe. Die richtigſte und kürzeſte Antwort aber hierauf iſt, glaube ich, die, daß, wenn Joh. uns das Geſpräch und den Streit Jeſu mit den Juden im Uebrigen unverfälſcht überliefert hat, und wenn nicht ſein ganzes Evangelium lügt und trügt, an der Wahrheit und Urſprünglichkeit des 58. Verſes im angegebenen Sinne um ſo weniger ein Zweifel entſtehen kann, da der Zuſammenhang zwiſchen V. 57. und 59. eine ſolche Erklärung Jeſu zu fordern ſcheint.

Wenn auch die Juden die Steine erſt herbeyholen mußten, (vielleicht aber lagen einige im Tempelvorhofe,*) zur Androhung der Lapidardemonſtration genug,) ſo hat man doch kein Recht ἦραν zu überſetzen, ſie trugen herbey.

Der gewöhnliche Schluß V. 59. διελθὼν bis οὕτως, der dem ἐκρύβη zu widerſprechen und aus Luk. 4, 30. und dem Anfang des folgenden Capitels gemacht zu ſeyn ſcheint, wird von Griesbach als verdächtig mit Recht ausgeſtoßen. In einigen Auctoritäten, worunter der ſonſt an Zuſätzen reiche Codex D, die Itala, Origenes, Cyrill und Chryſoſtomus, fehlen dieſe Worte ganz, in andern variiren ſie ſehr. Dazu kommt, daß man ſehr früh, ſcheint es, um das ἐκρύβη mit dem ſcheinbar widerſprechenden καὶ ἐξῆλθεν in Uebereinſtimmung zu bringen, einen wunderbaren ἀφανισμὸς Jeſu annahm. Vielleicht, daß der unechte Schluß dieſen ἀφανισμὸς beym Weggehen recht hervorheben ſollte. Sind die Worte echt, wofür ſie noch neuerdings D. Paulus erklärt hat, ſo macht das αὐτῶν und das wenigſtens ſcheinbare ὕστερον πρότερον ſo viel Schwierigkeit, daß keine künſtliche Beziehung von jenem und keine Auflöſung von dieſem

*) S. Lightfoot zu d. St.

das Seltſame und Ungefügige ganz wegzuſchaffen im Stande iſt. Die hier, wie z. B. noch Wolf, an ein recht eigentlich apokryphiſches Wunder denken, ſollten bedenken, daß ſchon Euthymius, der auch ein Wunder annahm, zu fragen ſich genöthigt ſah, καὶ διατί οὐκ ἐξέλυσε αὐτῶν τὴν δύναμιν καὶ φανερῶς ἀνεχώρησε; — Die Antwort aber, die er giebt, διότι οὐδ' οὕτως ἔμελλον πιστεύειν läßt ſich auch auf die völlige Zweckloſigkeit jenes apokryphiſchen Wunders anwenden. Jeſus, das iſt der einfache Hergang der Sache, verlies entweder ſogleich und eilends ἐν κρύπτῳ den Tempel (ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν), oder er verbarg ſich erſt augenblicklich unter dem ihm günſtigen Haufen und ging dann, da die feindlichen Juden aus Furcht vor dem ſchützenden Volke ſich zerſtreuet und entfernt hatten, ruhig und unangefochten aus dem Tempel. Weil die Rettung auf eine einleuchtend natürliche Weiſe, durch die Vorſichtigkeit Jeſu, bewirkt wurde, ſo unterläßt Johannes, ſein οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ hinzuzufügen.

9, 1. — 10, 21.

folgt die wunderbare Heilung des Blindgeborenen am Sabbat, die gerichtliche Unterſuchung darüber und das Glaubensbekenntniß des Geheilten, woran ſich dann eine Unterredung Jeſu mit den Phariſäern, den geiſtig Blinden, anſchließt, worin die Parabel vom guten Hirten beſonders hervorgehoben wird.

Ob Jeſus unmittelbar, nachdem er der angedroheten Steinigung entgangen war und indem er den Tempel verließ, dem Blindgeborenen begegnet ſey, wird nicht klar. Aus dem παράγων läßt ſich nichts Gewiſſes ſchließen, zumal, da der vulgäre Schluß 8, 59. unecht iſt. Auf dem Tempelwege und in der Nähe des Tempels ſcheint die Geſchichte allerdings vorgefallen zu ſeyn. Da lagen und ſaßen die Kranken und Bettler Apoſtelg. 3, 1. 2.

Daraus, daß V. 14. ausdrücklich bemerkt wird, die Heilung sey an einem Sabbat geschehen, läßt sich wohl vermuthen, aber nicht mit Gewißheit schließen, daß das hier Erzählte 9, 1. — 34. an einem anderen Tage vorgefallen sey, als 8, 12. ff. Für einen Tag aber wäre wohl, was Cap. 8. und 9. erzählt wird, zu viel und vielerley gewesen. Auch erscheint Jesus mit seinen Jüngern hier zu ruhig und verweilend, zu öffentlich und zu furchtlos, als daß er könnte unmittelbar vorher und zwar ohne seine Jünger den Tempel heimlich verlassen haben. Viel wahrscheinlicher also, daß die Heilung zu einer andern Zeit geschah, da er ruhig und ungehindert den Tempelweg hinabzog.

Der blinde Bettler mochte die Vorübergehenden, τοὺς παράγοντας, anrufen, und klagend erzählen, daß er ein Blindgeborener sey. Der seltene Fall veranlaßt die Frage der Jünger V. 2.: Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er hat blind geboren werden müssen (ἵνα — γεννηθῇ)? Das Jüdische Vorurtheil, daß jedes Unglück und jede Krankheit eine Strafe der Sünde sey, ist bekannt. Angeborene Krankheiten und Uebel, schloß man daraus weiter, müßten also ihren Grund in irgend einer Sünde der Eltern, oder des Kranken selbst vor seiner Geburt haben. Daß Gott die Missethat der Eltern an den Kindern strafe, schien *) das Gesetz (Exod. 20, 5. Deut. 5, 9.) zu lehren, und die Erfahrung zu bestätigen. Wie aber kamen die Jünger darauf zu fragen, ob er selbst, der Blindgeborne, etwa vor seiner Geburt gesündigt habe? Daß sie dabey nicht etwa an die Seelenwanderung dachten, wie Beza, Grotius und andere vermuthen, haben Lightfoot und Lampe hinlänglich gezeigt. Gesetzt diese Lehre wäre damals unter den Juden schon bekannt gewesen, so

*) Schien, sage ich, denn siehe 5 Mos. 24, 16.

wäre die Rückſicht darauf für die Jünger doch viel zu gelehrt. Von dem Glauben der Juden jener Zeit an die Präexiſtenz der Seelen finden ſich Spuren; *) aber wo iſt der ſichere Beweis, daß damit die Vorſtellung von der Präexiſtenz ſündiger Seelen oder von der Sünde und Schuld der *präexiſtirenden* Seelen verbunden war? Ohne dieſe Nebenvorſtellung können die Jünger an die Präexiſtenz der Seelen hier nicht gedacht haben. Am ſicherſten iſt, man erklärt die Frage der Jünger aus dem *populären* Vorurtheile jener Zeit, daß der Menſch ſchon im Mutterleibe ſündigen und ſtrafbar werden könne. **) — Die Jünger waren zweifelhaft über den Fall; eins von beyden aber glaubten ſie nothwendig vorausſetzen zu müſſen.

Wie ſchön weiſet Jeſus das vorwitzige Vorurtheilen und Fragen ſeiner Jünger zurück, indem er ſie auf das der Frage ungleich würdigere ἵνα der göttlichen Liebe und Erbarmung aufmerkſam macht. Ganz richtig ergänzt man nach ἀλλὰ, τυφλὸς ἐγεννήθη. Wie aber kann Jeſus ſagen, jener ward blind geboren, damit die Werke Gottes an ihm geoffenbaret würden? — Schon Euthymius giebt darauf die Antwort: οὐ κολαστικῶς, ἀλλ' οἰκονομικῶς. Sehr richtig; denn in der Oekonomie Gottes dient auch das Uebel, (von Böſem als ſolchem iſt hier nicht einmal die Rede,) den ἔργοις τοῦ θεοῦ, den Zwecken der höchſten

*) S. Lightfoot zu d. St. Keil opusc. acad. Pars 2. p. 666. ff. Buch der W. 8, 19. 20. iſt nicht deutlich genug, um hier als Beweisſtelle gebraucht zu werden.

**) Lightfoot führt zu dieſer St. aus Sanhedr. fol. 91. 2. et Bereſch. R. fol. 38. 1. 34. 12.) folgendes an: Antoninus (imp.) interrogavit Rabbi Iudam, a quonam tempore incipit malus affectus praevalere in homine? an postquam exivit ex utero matris, an dum adhuc ibi est? Dicit ei R: dum adhuc in utero est. (a tempore formationis eius). Tum, inquit A., calcitrabit in utero matris et erumpet. Dicit R., hoc didici ab Ant. et consentit illud cum Gen. 4, 7. Vergl. Schöttgen und Lightfoot.

Weisheit und Liebe. Eben so lehrt Paulus in seinem Römerbriefe Cap. 5, 20. vergl. 6, 1. 2. 9, 17. 11, 25. ff. besonders V. 32. und 33. Und es ist echt Christlich gedacht, wenn ein großer Dichter sagt: Es ist ein Geist des Guten in dem Uebel, zög ihn der Mensch nur achtsam da heraus! Nimmt man das ἵνα in diesem Sinn, dann ist nicht nöthig, ihm seine ursprüngliche und zumal hier wegen des parallelen ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ V. 2. nothwendige aitiologische oder teleologische Bedeutung zu nehmen, und es als ein ἐκβατικὸν, oder, wie Euthymius sich ausdrückt, δηλωτικὸν τοῦ μέλλοντος zu behandeln, was immer mißlich ist und nur im höchsten Nothfalle geschehen sollte, hier aber um so weniger erlaubt ist, da das ἵνα eventuell gefaßt, dem Gedanken eine unerträgliche Mattigkeit und Unklarheit giebt. Um dem einen, wie dem andern zu entgehen, verbindet Dr. Paulus ἀλλ' ἵνα mit dem folgenden Verse. Aber abgesehen davon, daß diese Construction für den Johanneischen Styl viel zu gekünstelt ist, so giebt sie, indem sie zwey verschiedene Gedanken und Beziehungen zusammenwirft, der Antwort Jesu eine Schwerfälligkeit und Dunkelheit, welche auch durch die künstlichste Umschreibung nicht weggeschafft werden kann. Τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ V. 3. scheint ganz allgemein genommen werden zu müssen von den Werken und Wirkungen Gottes in der Welt überhaupt. Vers 4. bekommt der Ausdruck eine bestimmtere Beziehung auf Christus, ist aber keinesweges von den Wundern allein zu verstehen, sondern viel allgemeiner, wie 5, 20. Die Zusammenhanglosigkeit von V. 3. und 4. ist schon von Andern bemerkt worden. Sehr richtig nahmen Einige an, Jesus wolle durch V. 4. und 5. die Bedenklichkeit seiner Jünger darüber, daß er im Begriff war, wiederum an einem Sabbat V. 14. zu heilen und sich so den Anklagen seiner Gegner von Neuem auszusetzen, heben. Die Lesart ἡμᾶς statt ἐμὲ scheint ihren Ursprung dem häu-

ſigen Gebrauch dieſes Verſes als einer allgemeinen Sentenz zu verdanken, und iſt, obwohl ſie ſich in nicht unbedeutenden Auctoritäten findet, dennoch, wie mir ſcheint, unbedingt zu verwerfen. — So Bild, als Sinn und und ewige Wahrheit des Gedankens leuchten einem jeden ein ohne Erklärung und Beweis. — Daß das φῶς εἰμι τ. κόσμου V. 5, (ganz wie 8, 12. auszulegen,) auf die eben zu verrichtende Heilung des Blindgeborenen anſpiele, oder dadurch veranlaßt ſey, iſt ſehr wahrſcheinlich.

Der mediciniſche Gebrauch des Speichels in Augenkrankheiten iſt bekannt. *) Wie oft, ſo knüpft ſich auch hier Jeſu wunderthätige Kraft an ein natürliches Mittel. Wer aber um dieſes natürlichen Mittels wegen, das Jeſus in keiner andern, als mediciniſchen Abſicht gebrauchte, **) das Wunder ſelbſt leugnen wollte, würde wenigſtens den Sinn des Evangeliſten verfehlen und den inneren Zuſammenhang der Erzählung dadurch gänzlich aufheben.

V. 7. hat viel Dunkeles. Der Blinde muß nach dem Befehl Jeſu ſich die Augen im Teiche Siloah waſchen; erſt nachdem er dieß gethan, wird er ſehend, ἦλθε βλέπων, ἀνέβλεψε V. 11. Waren dem Blinden die Augen durch das Beſtreichen mit Koth, noch nicht geöffnet, ſo hätte er zum Teiche geführt werden müſſen. Davon aber ſagt Joh. nichts. Oder waren die Augen zwar ſchon offen, nur noch nicht völlig geneſen, ſo daß ſie nur noch des Badens bedurften, um geſtärkt und völlig rein zu werden? Dann wäre βλέπων in

*) S. Lightfoot, beſonders aber was Wetſtein zu d. St. darüber geſammelt hat.

**) Andere meinen, Jeſus habe dadurch dem Blinden Vertrauen geben wollen; noch ſeltſamer ſagen Andere, Jeſus habe ſich dieſes Mittels nur deßhalb bedient, um zu zeigen, wie eitel und thöricht die Satzung der Phariſäer ſey, welche das Beſtreichen der Augen mit nüchternem Speichel für eine Entweihung des Sabbats hielten. S. Tanchuma fol. 10, 2. vergl. Lightfoot zu d. St.

einem etwas emphatischen Sinne gebraucht. Daß das Waschen der Augen im Teiche Siloah, dessen Wasser vielleicht gerade für diesen Fall heilkräftig war, nothwendig mit zur Heilung gehörte, ist augenscheinlich, vergl. V. 11. 16. Wenn aber einige Ausleger*) sagen, Jesus habe den bereits Geheilten nur darum noch an den Teich geschickt, um seinen Glauben zu prüfen, und um so viel als möglich Zeugen seiner wunderbaren Heilung zu bekommen, so ist dies ganz und gar grundlos und hat etwas von Spielerey an sich. — Εἰς, sagt man, stehe hier für ἐν. Aber offenbar ist εἰς mehr auf ὕπαγε, als auf νίψαι zu beziehen, s. V. 11. und würde wohl ohne das ὕπαγε hier nicht stehen.

Welcher von den beyden Teichen, in welchen die Quelle Siloah ihr Wasser sammelte, ob der obere am Hügel Zion gegen SO. an den Stadtmauern gelegene, oder der in der untern Stadt, wofern darunter nicht die Quelle selbst zu verstehen ist, gemeint sey, kann nicht sicher mehr entschieden werden; doch ist wahrscheinlich jener südöstliche Theil gemeint.

Die Parentheſe ὁ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος verwechselt offenbar שִׁלֹחַ Schiloach (oder Schiloam nach der Griechischen Umänderung) mit שִׁלּוּחַ Schaluach; denn dieses, nicht jenes, heißt ἀπεσταλμένος, Σιλοάμ aber ist so viel als emissio aquae. Gern möchte man dem Johannes zutrauen, daß er seine Muttersprache richtiger verstanden und sich der unpassenden und unklaren Allegorie enthalten habe. Aber außer der Syr. Uebersetzung haben diese Glosse alle Auctoritäten. Joh. liebte das Bedeutsame; er war kein gelehrter Kenner seiner Sprache; und die Verwechselung der ähnlich lautenden Wörter leicht und entschuldbar. Möglich aber ist es, daß die allegorisirende Auslegung sich schon sehr

*) So Chrysostomus, Euthymius u. a. auch neuere Exegeten.

früh diesen Zusatz erlaubte, und dem Evangelisten aufbürdete. Denn so gern Joh. auch sonst einen erklärenden und übersetzenden Zusatz macht, einen solchen, wie diesen, findet man im ganzen Evangelium nicht weiter.

Jesus hatte nach vollbrachter Heilung seinen Weg mit seinen Jüngern ruhig fortgesetzt und wahrscheinlich die Stadt verlassen, in der er sich bis zum Enkänienfeste immer seltener und auch dann nur vorübergehend gezeigt zu haben scheint. Der Geheilte, der unterdessen vom Teiche Siloah nach Hause und zu seinen Nachbaren und Bekannten gegangen war, wußte wohl den Namen Jesu und daß er ihn geheilt hatte, sonst aber nichts weiter von ihm. Die Anschaulichkeit, mit der uns Joh. das Hin- und Wiederreden, das Fragen und Antworten des Geheilten und seiner Bekannten V. 8. *) — 12. erzählt, läßt vermuthen, daß er dasjenige, was er nicht selber sah, aus sicherer Quelle, wahrscheinlich von dem Geheilten selbst, der nachher V. 38. gläubig und ein Jünger Jesu wurde, erfahren hatte.

Wer führte nun V. 13. den Geheilten vor das Gericht der Pharisäer und warum? Wahrscheinlich waren es seine Nachbaren, welche die That Jesu für eine Sabbatsverletzung hielten, V. 14. Die pharisäische Casuistik hatte nicht nur die Ausübung der Heilkunst außer im Falle der Todesgefahr, der hier nicht Statt fand, sondern auch vielleicht das medicinische Bestreichen der Augen mit Speichel oder irgend einer Salbe am Sabbat **) verboten. Eine solche Sabbatsverletzung zu verschweigen,

*) Ich stimme darin Kuinöl bey, daß die unbedingte Verwerfung von τυφλὸς V. 8. und die Wahl von προσαίτης manches gegen sich hat. Die Auctoritäten für das letztere sind nicht so sehr überwiegend, daß nicht das viel natürlichere τυφλὸς nicht beybehalten werden könnte. Das kritische Urtheil sollte wenigstens suspendirt bleiben.

**) S. Lightfoot und Wetstein zu V. 6.

ſchien den ängſtlichen Nachbaren, zumal wenn ſie ſich an das vielleicht erſt kürzlich gegebene Dekret des Synedriums V. 22. erinnerten, zu bedenklich. Sie nahmen alſo den Geheilten und führten ihn wohl nicht gerade vor das große Synedrium, denn das ſaß nicht immer, ſondern entweder vor ein Synagogengericht, *) oder, wenn es deren ſchon zur Zeit Jeſu gab, vor ein ſogenanntes kleineres Sanhedrin, **) das gewöhnlich aus 23 Beyſitzern beſtand, (hier lauter Phariſäern,) und vor welchem die geringeren Prozeſſe und Streitfragen verhandelt wurden. Nach dem Talmud war am Sabbat und an Feſttagen kein Gericht. Alſo erſt Tags darauf geſchah die hier erzählte gerichtliche Unterſuchung, wie auch V. 14. andeutet. Πάλιν V. 15. bezieht ſich auf das frühere Fragen der Nachbaren und Bekannten. Dieſe hatten dem Sanhedrin den Hergang der Sache bereits erzählt. Jetzt ſollte nun der Geheilte ſelbſt bekennen und gegen Jeſum zeugen. Er war ſcheint es außer den Jüngern Jeſu der einzige Zeuge der That. Die einfache Erzählung des Geheilten machte auf die Sanhedriſten zunächſt den Eindruck eines wohlbeglaubigten Wunders. Da kein wahres Wunder ohne Gottes Hülfe und Beruf verrichtet werden konnte, ſo war der natürlichſte Schluß der, daß Jeſus ein Mann von Gott ſey, παρὰ τοῦ θεοῦ vergl. 7, 26. 3, 2. Hierüber aber gerade entſtand alſobald ein Zwieſpalt zwiſchen den ſtrengen Geſetzeseiferern und dem unbefangeneren Theile des Sanhedrins. Kein Geſetzesverächter, kein Sabbatsſchänder kann, ſo ſchließen jene, von Gott ſeyn; ſeine Wunder ſind Schein. Wie aber, fragen die Freyerdenkenden, die ein höheres Maaß von Geſetzlichkeit kannten und ſich der früheren

*) S. hierüber Jahns Archäologie 2. S. 306. und 307.

**) Solcher kleineren Sanhedrin gab es nach dem Talmud in jeder Stadt von mehr, als 120 Einwohnern; in Jeruſalem ſollen deren nach Sanhedr. 1, 6. zwey geweſen ſeyn.

Thaten Jesu erinnerten, wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen und Wunder verrichten? Die Sabbatsverletzung kommt hier nicht in Betracht, wo, wie es scheint, die Kraft und Hülfe Gottes offenbar ist. — Absichtlich sprechen diese Nikodemisch Gesinnten so behutsam.

Dieser Zwiespalt führt zu einer genaueren Untersuchung. Die strengere Parthey, scheint es, drang mit ihrem Zweifel, ob hier nicht etwa ein Betrug obwalte, durch. Vielleicht ist, dachten sie, der angeblich Blindgeborene ein Anhänger Jesu, und mit ihm im Interesse des Betrugs. Die Frage V. 17. ist von jeher verschiedentlich ausgelegt worden. Schon Theodor von Mopsvestia *) tadelt diejenigen mit Recht, welche die Frage theilen und den zweyten Theil derselben aus einem Zweifel der Fragenden an der That überhaupt herleiten. Er selbst hält es mit denen, welche die Frage als Eins nehmen und sie, wie denn auch die Structur des Satzes keine andere Erklärung zuläßt, so verstehen: Was sagst Du von ihm, daß er Dir die Augen geöffnet hat, wofür hälst Du ihn deßhalb? Apollinar bemerkt ganz richtig, die feindlichen Pharisäer würden es gern gesehen haben, wenn der Geheilte selbst von seinem Wohlthäter nicht besser gedacht hätte, als sie. Ganz falsch aber sagen Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius, die Frage sey von den Bessergesinnten in der Absicht gethan worden, um in der vermuthlich günstigen Antwort des Geheilten einen Schutz für ihre bessere Meinung von Christo zu haben. Auch diejenigen scheinen mir den richtigen Gesichtspunct zu verfehlen, welche die Frage durch ein nempe die sabbati ergänzen.

Der Gefragte hatte wahrscheinlich die günstigere Aeußerung jener Andern über Jesum gehört. Im Vertrauen darauf und auf das entstandene Schisma unter den Richtern antwortet er ohne Furcht, daß er den, der

*) In der Catene; wie Theodor, so Apollinar in der Catene.

ihn geheilt habe, für einen Propheten halte. Nun aber glauben die Sanhedriſten, die den göttlichen Beruf Jeſu leugnen zu müſſen glaubten, weil er den Sabbat verletzt habe, ſie ſeyen dem Betruge auf der Spur. Die Eltern werden gerufen und mit dem Geheilten confrontirt; darauf deutet außer dem zweymaligen οὗτος ἐστιν ὁ υἱὸς V. 19.20. der Schluß der Antwort der Eltern V. 21. unverkennbar hin. Die Fragen waren: Iſt dieß Euer Sohn? Iſt er blind geboren? und wer hat ihm die Augen geöffnet? Dieſe dreyfache Frage beantworten die Eltern nach der Ordnung ſo, daß ſie die beyden erſten furchtlos bejahen. Wegen der dritten aber verweiſen ſie aus Furcht vor dem Excommunicationsdekret, und um ſich, was kaum zu vermeiden war, nicht irgend etwas zu Gunſten des Wohlthäters ihres Sohnes entfallen zu laſſen, die Richter klüglich an ihren Sohn, der in einem gewiſſen Sinne von ihnen unabhängig geweſen zu ſeyn ſcheint. — Mit dem dreyzehnten Jahre wurde man bey den Juden majorenn und für ſich ſelbſt verantwortlich. *)

Wann die Juden, oder das große Synedrium das V. 22. erwähnte Dekret hatten ausgehen laſſen, wird nicht klar. Aber gewiß iſt, daß es nicht erſt in dieſer Sitzung des kleinen Sanhedrins geſchah. Einige meinen, es ſey daſſelbe ſchon 7, 49. gegeben worden. Aber würden dann wohl nach Cap. 8. 30. ſo Viele in der Hauptſtadt es gewagt haben, ihren Glauben an Jeſum öffentlich zu äuſſern? Mir ſcheint es, als ſey das Excommunicationsdecret gegen die Anhänger Jeſu nach Cap. 8, 59., alſo vielleicht kurz vor der Heilung des Blindgeborenen, gegeben worden. Darum iſt es auch jetzt noch in ſo friſchem Andenken. Die Eltern weichen deßhalb der dritten Frage ſo ängſtlich aus und der Geheilte ſelbſt wagt nur

*) Ueber ἡλικίαν ἔχει ſiehe Kypke und die übrigen Obſervationsſchreiber zu d. St.

zu ſagen, er halte Jeſum für einen Propheten. Hätte er geglaubt und geſagt, er halte ihn für den Meſſias, ſo würde man den kühnen Bekenner ohne Weiteres excommunicirt haben. Auch wird von jetzt an, von 8, 30. an, derer, die ihren Glauben öffentlich bekennen, ſeltener gedacht. Das Synedrium hatte klüglich daran gethan, daß es ein ſolches Dekret gab. Jeſum ſelbſt zu excommuniciren, wäre nicht rathſam geweſen; das Volk hing theilweiſe zu ſehr an ihm. Die gemäßigtere Parthey im Synedrium, der die Sache noch nicht klar und unterſucht genug zu ſeyn ſchien, würde gegen ein ſolches Dekret proteſtirt haben. Dieſer Zwieſpalt aber hätte vielleicht Anlaß gegeben, daß ſich die Nikodemiſch-Geſinnten entſchiedener für Jeſum erklärt hätten, und ſo wäre das Uebel ärger geworden. Daß man aber dem Volke verbot, Jeſum nicht eher für den Meſſias zu halten, und ſich zu ihm zu bekennen, als bis das Synedrium darüber entſchieden haben würde, war ganz in der Ordnung, mußte auch von den Gemäßigteren, wenn ihnen an der Aufrechthaltung der Auctorität des Synedriums etwas gelegen war, gebilligt werden, und konnte bey der angebornen Furcht des Haufens, wenn er ſtrengen Ernſt und ſeinen Vortheil und ſeine äußere Ehre in Gefahr ſieht, ſeines Zweckes nicht verfehlen.

Ueber den Grad des in dem Worte ἀποσυνάγωγος (12, 42. 16, 2.) angedeuteten Bannes ſind die Ausleger verſchiedener Meinung. Es gab, nach Einigen ſchon damals bey den Juden einen dreyfachen Bann, נידוי, חרם und אמתא, nach Andern aber nur einen zweifachen, Niddui und Cherem. *) Wahrſcheinlich iſt hier der erſte Grad der Excommunication gemeint, die Ausſchließung aus der Synagoge und Abſonderung von aller auch der

*) S. Buxtorf Lexicon Talm. unter d. W. W. Vitringa de Synag. vet. lib. 1. p. 1. cap. 9. 10. und Selden de Synedriis lib. 1. cap. 7. vergl. Lightfoot und Lampe zu d. St. und Jahn Archäol. Bd. 2. S. 351. und 352.

häuslichen Gemeinschaft zunächst auf 30 Tage, dann doppelt und dreyfach, aber ohne alles Anathem. Der zweyte und dritte Grad des Bannes wäre wohl für den Anfang des Verfahrens gegen die Anhänger Jesu eine zu harte und auffallende Maaßregel gewesen, und würde mehr Aufsehen gemacht haben. Auch die Gelindigkeit des Ausdrucks ἀποσυνάγωγος scheint auf den ersten Grad der Excommunication, den bloßen ἀφορισμὸς Luk. 6, 22. *), hinzudeuten.

Da das Verhör der Eltern eine Art von Confrontation mit dem Geheilten gewesen zu seyn scheint, so ist möglich, daß das ἐκ δευτέρου V. 24. eine andere, von der ersteren verschiedene Sitzung des Synagogengerichtes andeutet. Der Geheilte, scheint es, wurde jetzt wieder allein vorgenommen. Aus Josua 7, 9. 3 Esra 9, 8. geht hervor, daß das δὸς δόξαν τῷ θεῷ eine Art von Obtestationsformel war, wodurch man die Inquisiten zum Geständniß der Wahrheit zu bringen suchte. Die Richter wünschen, der Geheilte möge den Betrug und die Selbsttäuschung gestehen. War Jesus ein ἁμαρτωλὸς, so war die That nur ein Scheinwunder und der Geheilte getäuscht. Um dem Inquisiten das verlangte Geständniß zu erleichtern, suggerirt man ihm die Antwort, daß Jesus ein notorischer Sünder sey. Aber zu sicher ist der Geheilte in seinem Bewußtseyn des ohne Trug an ihm verrichteten Wunders, als daß er sich auf irgend eine Weise von dem Geständniß der Wahrheit sollte abschrecken lassen. Ob Ihr Recht habt, antwortet er, daß Jesus ein Sünder ist, weiß ich nicht, das Factum aber ist gewiß, ich war blind, **)

*) Hier scheint eine Art von Stufenfolge des Bannes angedeutet zu seyn; dem ἀφορισμὸς, Niddui, folgt das ὀνειδίζειν κ. ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν, d. Herem, welcher Grad des Bannes mit Flüchen und Verwünschungen verknüpft war.

**) Ueber das ὅν s. Winers Grammatik S. 166.

und sehe jetzt. Nicht ohne Klugheit und Bescheidenheit gegen seine Oberen, wiederholt er jetzt sein Urtheil über Jesum V. 17. nicht.

Da die Richter nun auch auf diese Weise ihre Absicht nicht erreichen, so fragen sie den Inquisiten über den Hergang der Sache von Neuem, hoffend, er werde hie und da unvermerkt seinen früheren Angaben widersprechen und so sich selber fangen. Die etwas trotzige und bittere Antwort des Geheilten zeigt, daß er die Absicht seiner Richter merkte und ihn die hin und herzerrende Inquisition bey einer so klaren Sache endlich verdroß. Das καὶ οὐκ ἠκούσατε V. 27. macht einige Schwierigkeit. Fehlte οὐκ, wie es denn auch in einigen Handschriften der Itala und in der Vulgata nicht steht, so wäre alle Schwierigkeit gehoben. Da es aber unstreitig echt ist, auch der Satz keine fragende Form hat, so bleibt nichts übrig, als ἠκούσατε emphatisch zu nehmen, wie schon die älteren Exegeten thaten, etwa in der Bedeutung von Annehmen oder Glauben.*) Das folgende τί πάλιν θέλετε ἀκούειν erlaubt kaum eine andere Erklärung. Wozu also, meint der Geheilte, noch einmal sagen, was Ihr schon wißt aber nicht glaubt; oder wollt auch Ihr vielleicht gern Schüler jenes Mannes werden? Im Ernst konnte dieß der Inquisit nicht meinen; sein ganzes übriges Betragen zeigt, daß er die Ansicht und Absicht seiner Richter sehr bald merkte. — Johannes läßt die λοιδορία selbst weg; er führt V. 28. und 29. nur an, was dieser folgte, oder womit sie schloß. Wie oft, so stellen die Pharisäer auch hier Moses und Christus einander gegenüber. Deine Rede, sagen sie dem Geheilten, verräth, daß Du ein Jünger jenes Sünders, jenes Gesetzesverräthers bist. Wir aber sind es nicht

*) Einige aber unbedeutende Handschriften lesen auch ὑπεστάσατε oder πιστεύετε, offenbar erklärende Lesearten.

den Glauben zu ſich, weder vor der Heilung vorausgeſetzt, noch unmittelbar nach derſelben ausdrücklich gefordert, ſondern hatte den Geheilten gleich nach vollbrachter That verlaſſen. Jetzt aber da er von der Standhaftigkeit des Geheilten vor Gericht und der über ihn verhängten Strafe hört, unterläßt er nicht, den ſchon halbgewonnenen und des vollen Glaubens fähigen für ſein Reich und ſeine nähere Gemeinſchaft ganz zu gewinnen. Sobald er ihn trifft, man ſieht nicht, ob geſucht von dem Geheilten, oder ihn ſuchend, oder zufällig, geht er gleich mit der beſtimmten Frage auf ihn zu: Glaubſt Du, — nicht glaubſt Du noch oder ſchon, ſondern vielmehr, biſt Du bereit, wirſt oder kannſt und magſt Du an den Sohn Gottes, (εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, nicht ἀνθρώπου, wie einige Auctoritäten unpaſſend in dieſem Zuſammenhange leſen,) den Meſſias glauben? Seinem Wohlthäter, den er in Jeſu wiedererkannte, und den er für einen Propheten, für einen Mann Gottes hielt, zu glauben, daß derjenige, den ihm derſelbe als Meſſias bezeichnen werde, es auch gewiß ſey, war der Geheilte augenblicklich bereit. Er mochte früher in ſeinem Kreiſe wohl von Jeſu dem Propheten, dem Wunderthäter, aber nie von Jeſu dem Meſſias gehört haben, weder, daß er es ſey, noch, daß er es ſeyn wolle. So antwortet er alſo V. 36.: Καὶ*) τίς ἐστι, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν; Das καὶ iſt hier elliptiſch zu nehmen, **) und die Antwort etwa ſo zu vervollſtändigen: Recht gern, — und wer iſt es denn Herr? Sag es mir, damit ich an ihn glaube. Die Antwort Jeſu V. 37. ſetzt voraus, daß der Geheilte Jeſum ſchon geſehen hatte, wahrſcheinlich

*) Denn ſo muß nach Griesbach offenbar geleſen werden.

**) Eben ſo iſt καὶ in der Frage Joh. 14, 22. gebraucht; vergl. Wahls Clavis Th. I. p. 420.

aber nur bey der Heilung. Jetzend das Gesehenhaben aber deutet ἑώρακας auf jeden Fall an *); reines Präsens ist das Perfectum auch im N. T. nie.

Da der Geheilte Jesum als den Sohn Gottes gläubig anerkennt und sich demüthig vor ihm niederwirft, so spricht Jesus, nicht, wie man gesagt hat, nach seiner Scherz und Ernst mischenden Humanität, sondern im wehmüthigen Gefühle des so sehr verschiedenen Erfolgs seiner Wirksamkeit, wovon er so eben an dem geistigen Sehendwerden des Blindgeborenen und an der sich immer mehr verstockenden Geistesblindheit seiner Gegner eine eben so erfreuliche, als betrübende Erfahrung gemacht hatte, — zunächst wohl zu seinen Jüngern, die ernsten, tiefsinnigen Worte V. 39. Dieses Oxymoron, ähnlich dem Pauliniſchen 1 Kor. 1, 18.—29., (in welcher Art zu reden der Morgenländische Ernst sich noch mehr gefällt, als der Abendländische,) ist mehr, als eine bloße psychologische Bemerkung, die hier sehr müßig gewesen wäre. Jesus wollte seinen Jüngern zum Trost eine der Grundkräfte und Hauptabsichten und Hauptwirkungen seiner Erscheinung und Lehre in der Welt an einem gegebenen Falle anschaulich machen. Ja so ist's, meint Jesus, zum Gericht, — (nicht zur Verdammniß oder Strafe, wie Einige offenbar wider den Zusammenhang das zweydeutige κρίμα, welches hier ganz wie κρίσις 3, 19. 12, 31. zu nehmen ist, gedeutet haben,) bin ich in diese Welt gekommen, so rein und scharf soll sich durch mich und meine Lehre das Gute und Böse, die Wahrheit und der Schein in der Welt von einander scheiden, daß es oft scheinen wird, als geschehe das Widersprechendste, daß, wie im gegenwärtigen Falle, die da nicht sehen, sehend werden, und

*) Whitby und Kuinöl nehmen hier eine Enallage an und geben dem ἑώρακας die Bedeutung des reinen Präsens. So schon Euthymius.

die da ſehen blind werden. Aehnlich weiſſagte ſchon Simeon, da er das Kind Jeſus ſah und in ihm den Meſſias erkannte: Siehe, dieſer wird geſetzt zu einem Falle und Auferſtehen Vieler in Iſrael! Luk. 2, 34. Das Gericht iſt zwar nicht der höchſte und letzte Endzweck der Erſcheinung Chriſti und des Evangeliums, ſondern die σωτηρία 3, 17., aber damit die Erlöſung von dem Böſen vollbracht werden könne, ſo muß Gutes und Böſes zuvor von Grund aus und rein von einander geſchieden werden. Dieſe κρίσις, eins der vornehmſten Aemter des Meſſias auch nach der Vorſtellung der Juden, iſt eine der Hauptabſichten Jeſu. Vergl. Matth. 10, 34. Es iſt alſo ungenau und falſch, wenn man das εἰς und ἵνα in dieſer Stelle bloß für eventuell hält. Auch iſt es falſch, wenn man das οἱ μὴ βλέποντες und οἱ βλέποντες im geiſtigen Sinne nimmt, und jenes von der Armuth im Geiſte, der Demuth, und dieſes von dem eingebildeten Hochmuth verſtehen will. Die Anſpielung auf den Gegenſatz des Blindgeborenen und der Phariſäer mit geſunden Augen iſt unverkennbar. Wird dieſe weggenommen und die entferntere Beziehung mit dem urſprünglichen bildlichen Sinne verwechſelt, ſo verliert das ὀξύμωρον an Kraft und Feinheit. Die Beziehung der letzten Worte Jeſu auf die Phariſäer war zu deutlich, als daß ſie hätten ſchweigen können. Wohl wiſſend, in welchem Sinne Jeſus von Blinden ſprach, — fragen ſie: Sind wir etwa die Blinden? Wäret Ihr es, antwortet Jeſus, ſo hättet Ihr keine Sünde, d. h. Euer Unglaube wäre keine Sünde, wäre entſchuldbar. Nun Ihr aber ſprechet, wir ſehen, ſo bleibet Eure Sünde, d. h. Euer Unglaube iſt unentſchuldbar. *) Daß Jeſus hier von der Blindheit des Geiſtes ſpricht, lehrt der Zuſammenhang. Zu eng verſtand Cyrill von Alexandrien

*) Chryſoſtomus: τοῦτο ἐστὶν ἀπολογούμενος.

darunter nur die Blindheit im Verſtändniß der altteſt. Weiſſagungen. Der Begriff iſt unſtreitig weiter zu faſſen.*) Theodor von Mopsveſtia, Chryſoſtomus, Euthymius, Theophylakt verſtehen das εἰ τυφλοὶ ἦτε von der leiblichen Blindheit in Beziehung auf die Zeichen und Wunder Jeſu. Dagegen aber iſt der Zuſammenhang des Geſprächs. Neuere entwickeln den Sinn der Stelle ſo: Wenn Ihr Euch für blind hieltet, Eure geiſtige Blindheit Euch demüthig geſtändet, ſo würdet Ihr an mich glauben, und Ihr ſo keine Sünde mehr haben. Nun Ihr aber Euch für ſehend haltet, des Arztes nicht zu bedürfen wähnt und deßhalb aus Hochmuth nicht an mich glaubt, ſo ſeyd Ihr nicht zu entſchuldigen und die Strafe iſt Euch gewiß.**) — Wo aber hat εἶναι je dieſe faſt doppelt emphatiſche Bedeutung, daß es nicht bloß heißt, für etwas gehalten werden, ſondern auch ſich ſelbſt für etwas halten?***) Auch kann οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν nach der Analogie von 15, 22. 24. nicht ſo viel heißen, als Ihr würdet dann nicht mehr ungläubig ſeyn und in ſo fern Sünder, ſondern muß durchaus heißen, Ihr würdet dann an Eurem Unglauben keine Sünde haben, oder Euer Unglaube würde Euch nicht als Sünde angerechnet werden. Auch würde nach jener Auslegung die Antwort Jeſu nicht nur mit der Frage der Phariſäer, ſondern auch in ſich ſelber incongruent werden, und das ἡ οὖν ἁμαρτία ὑμῶν

*) Richtig Semler in der Anmerkung zu d. St.: si rerum vestrarum ille esset status, ut melioris cognitionis colligendae occasio non suppeteret u. ſ. w. Damit aber ſteht die Paraphraſe in Widerſpruch und iſt falſch.

**) So Kuindl.

***) Selbſt wenn man das, was Haab in ſ. hebr. gr. Grammatik d. N. T. S. 20. f., zum Theil ſehr unrichtiges über den Gebrauch des εἶναι im N. T. ſagt, ganz gelten ließe, möchte die Rechtfertigung dieſer Bedeutung des εἶναι ſchwer werden.

μένει dem parallelen Schluß des ersten Gliedes nicht mehr entsprechen. — Jesus will offenbar nur so viel sagen: Wäret Ihr wirklich blind am Geist, und könntet auf keine Weise erkennen, wer ich bin, so wäret Ihr zu entschuldigen. Ihr sagt aber selbst, wir sind nicht blind. Also könnt Ihr glauben; Ihr wollt nur nicht. Darum seyd Ihr so strafbar!

Gegen die Meinung, daß das Folgende 10, 1.—22. zu einer anderen Zeit und bey einer anderen Gelegenheit gesprochen sey, erklären sich schon Lampe und Semler mit Recht. Denn niemals unterläßt Johannes bey so wichtigen und langen Reden Jesu, wie diese ist, anzugeben, wo und bey welcher Gelegenheit sie gehalten worden sind. Hier hat er außerdem den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden durch die niemals Neues anfangende, sondern immer fortsetzende und anknüpfende Antworts- und Verstärkungsformel, ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, deutlich genug angezeigt. Da nun auch die V. 21. über die Rede Jesu günstiger Urtheilenden offenbar als Zeugen und Zuhörer von dem, was Cap. 9, 35.—41. erzählt wird, erscheinen; so ist klar, daß Jesus zwar 10, 1. ff. seinem Gespräche mit den Pharisäern eine andere Wendung giebt, sie aber doch unmittelbar an das Vorhergehende anknüpft. Möglich, daß die ganze Scene 9, 35. — 10, 21. nicht in Jerusalem, sondern außer der Stadt im Freyen vorfiel, vielleicht gegen Abend auf dem Wege nach Bethanien, — und eine in der Nähe eben in ihre Hürden einziehende Schaafheerde dem Herrn Veranlassung gab zu der paraboliſchen Einkleidung seiner Rede. Sinn und Absicht der Parabel ist im Allgemeinen klar. Jesus vergleicht sich, die Thür des Schaafstalles, den wahren guten Hirten, mit den Pharisäern, den Dieben und Miethlingen. Wie aber kam er darauf gerade jetzt? Wohl nicht anders, als so. Die Pharisäer hielten sich für die Führer und Leiter des

Volkes und waren es auch. Aber leider führten sie das Volk irre und waren blinde Wegweiser, Matth. 23, 16. 24. Ehrgeizig und herrschsüchtig bedachten sie dabey nur ihren Vortheil, nicht das Wohl des Volkes. Ihre große Unwürdigkeit, Blindheit und Gewissenlosigkeit in der Leitung des Volkes zeigte sich besonders seit der Zeit, da in Jesu dem Christ der wahre Hirte des Volkes erschienen war, und es nun ihre Pflicht ward, diesem die Heerde zuzuführen und zur ewigen Leitung zu übergeben. Ganz verblendet verwarfen nicht nur sie selbst den Herrn, die einzig wahre Thür zum Heile, sondern aus eitlem Ehrgeiz hielten sie auch das Volk ab, an der Hand des wahren Hirten zur Weide des ewigen Lebens zu gelangen, wehrten ihm den Eingang in das Reich Gottes und stahlen und raubten so, wie räuberische Wölfe, den Schaafen ihr wahres Heil, dem guten Hirten aber seine Heerde. In diesem verkehrten Sinne hatten sie so eben noch gehandelt, da sie bey der Untersuchung der Heilung des Blindgeborenen diesen und alle, welche dem Lichte zu folgen geneigt waren, vom Glauben an den Messias auf alle Weise abzuhalten, ja abzuschrecken bemühet waren. Auch jetzt, da sie zu Jesu kamen, war ihre Absicht keine andere, als die, der edlen Wirksamkeit des guten Hirten, seinem Rufen, und der Folgsamkeit seiner Heerde entgegen zu arbeiten und so mit sehenden Augen sich und Andere blind zu machen gegen ihr wahres Heil. Diesem verderblichen Einfluß der Verblenderen auf das zwar unbefangenere, aber von ihnen doch zu abhängige Volk tritt Jesus hier entgegen, indem er, wie es scheint, dem gegenwärtigen Volke vorzüglich aber seinen Jüngern zur Warnung und Belehrung, den Unterschied zwischen der wahren, Messianischen, und der pharisäischen Volksleitung aus einander setzt. Die paraboliſche Einkleidung sollte die Aufmerksamkeit von Neuem erregen,

insbesondere aber den Phariſäern, damit ſie nicht gleich von vorn herein abgeſchreckt würden, oder ſtörend dazwiſchen redeten, die bittere Wahrheit eine Weile verbergen. *) Da die Juden zur Zeit Chriſti die Lehrer und Leiter ihrer Synagogen רעים, d. h. Hirten, nannten, ſo iſt die Parabel auch in dieſer Hinſicht überaus glücklich gewählt. Die einzelnen uns zum Theil fremden Züge derſelben müſſen aus dem orientaliſchen Hirtenleben verſtanden werden. Nächtlicher Raub und Mord der Heerden von Menſchen und Thieren war auch damals nichts Ungewöhnliches. Sich davor zu ſichern, trieben die Hirten, nicht ſelten mehrere vereinigt, Abends ihre Heerden in eine αὐλὴ, **) (ein Viehlager unter freyem Himmel, Pferchplatz, oder eine Hürde,) deren Mauern von Steinen nicht höher waren, als die aus Weiden geflochtenen Wände unſerer Schaafhürden. Die αὐλὴ hatte eine Thür, an der einer der Unterhirten oder Knechte des Nachts bewaffnet Wache hielt, während die Herrn der Heerden mit ihren Familien unter Zelten wohnten. So iſt es noch jetzt im Orient. Gegen Morgen kommen die Hirten, vom θυρωρὸς eingelaſſen, und die Heerden werden geſondert, ſo daß jeder Hirt oder Unterhirt die ihm gehörigen oder zugetheilten Schaafe lockt, zuſammenruft und austreibt, ἐκβάλλει. Jede Heerde oder Abtheilung derſelben hat ihren Widder, der bey ſeinem Namen vom Hirten gerufen der Heerde vorantritt. Ihm folgen dann die übrigen Schaafe, der wohlbekannten Stimme und dem üblichen Rufe ihres Hirten folgſam. Von einem guten Hunde begleitet geht der Schäfer ſeiner Heerde voran und führet ſie auf die erſprießlichſten Weiden, ἄγει. ***) — Statt

*) Hierauf macht ſchon Theophylakt aufmerkſam.

**) Phavorinus, αὐλὴ ὁ περιπεφραγμένος καὶ ὑπαίθριος τόπος.

***) Siehe hierüber Bocharti Hierozoicon ed. Rosenmüller

ἀκολουθήσασι, V. 5. lesen wahrscheinlich wegen des folgenden φεύξονται, einige Autoritäten ἀκολουθήσουσι. Dieses ist schwerlich regelmäßiger, jenes aber ist unstreitig richtiger und feiner. Einem Fremden will Jesus sagen, möchten sie wohl schwerlich folgen wollen, sondern sie werden gewiß vor ihm fliehen.

Aus dem vielleicht absichtlich überraschenden Uebergange 9, 41. 10, 1. ff. erklärt sich, daß die Pharisäer (ἐκεῖνοι) die Absicht und den Sinn der Parömie (Parabel *) nicht gleich faßten. Die Mannigfaltigkeit der Züge und Beziehungen erschwert ihre Deutung noch jetzt gar sehr. Es war also weder Stupidität, noch, wie Kuinöl meint, böser Wille, daß die Pharisäer nicht wußten, τίνα ἦν, ἃ ἐλάλει αὐτοῖς.

Da Jesus merkt, daß man ihn nicht verstanden hat, so legt er die Parabel aus, — aber mit welcher Feinheit! Nur die vornehmsten, erwecklichsten und erbaulichsten Beziehungen auf sich selber hebt er deutlich hervor, und, indem er so seinen Gegnern den Schlüssel der weiteren Auslegung in die Hand giebt, überläßt er es ihrer Neugier und ihrem Verstande, die auf sie gerichteten Spitzen der Parabel selbst zu finden und so gleichsam sich selbst zu stechen. Dreyerley hebt Jesus in seiner Auslegung besonders hervor, die Thür zu den Schaafen, den guten Hirten und die Schaafe. Indem er aber die beyden letzteren Stücke auslegt, erweitert er die Parabel unvermerkt und macht so aus dem ursprünglich einfachen Gleichniß ein zwiefaches, ja drey-

---

Tom. 1. lib. 2. cap. 44. de gregum pastoribus, und Jahns Archäologie Th. 1. Bd. 1. in der zweyten Auflage §. 53. ff.

*) Παροιμία für παραβολή, was bey Joh. nie vorkommt, vergl. 16, 25. 29. S. die gelehrte Anmerkung Lampes bey d. St. über den Sprachgebrauch, den Unterschied und die Synonymie von παροιμία und παραβολή.

faches. Zuerſt bemerkt er, daß die Thür zu den Schafen, θύρα τῶν προβάτων (εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων V. 1.), Er ſey, V. 7. und 9. Das nur dem Abendländer Auffallende in dieſer Vergleichung iſt nicht größer, als wenn Jeſus ſich bey Johannes die Auferſtehung, den Weg und dergl. nennt. Wetſtein vergleicht hier ſehr ſchicklich Euſeb. KG. 2, 23. den Hirten des Hermas 3, 9. und Ignatius an die Philadelph. Cap. 9, wo Chriſtus ἡ θύρα τοῦ πατρὸς genannt wird. Ganz falſch hat man θύρα hier für θυρωρὸς genommen. Das Bild des Thürhüters ſoll nur das bedeutſamere Bild der Thür mehr hervorheben.

V. 8. wird das ſchwierige πρὸ ἐμοῦ, nun ſehr vielen aber meiſt jüngeren Auctoritäten, bey Griesbach, gelaſſen, aber offenbar nur deßhalb, um die Gnoſtiſche und Manichäiſche Auslegung dieſer Stelle von den Lehrern und Propheten des A. T. gleich bey der Wurzel abzuſchneiden. Die Worte, durch die bedeutendſten Handſchriften, wie A B D, und durch die Auctorität des Clemens von Alexandrien und Origenes hinlänglich geſchützt, ſind unſtreitig echt. Ihre Auslaſſung würde den Gedanken mangelhaft und ſo erſt recht dunkel machen.

Hieronymus verſtand unter dem πρὸ ἐμοῦ die falſchen Propheten vor Chriſto, welche, nicht wie die wahren Propheten, von Gott geſandt ſondern von ſelbſt gekommen (ἦλθον) ſeyen. Wie gezwungen aber dieſe Auslegung ſey, leuchtet ein; ſie bringt in den Zuſammenhang einen falſchen Nebengedanken, und wird, was die emphatiſche Beziehung von ἦλθον betrifft durch V. 9. und 10. hinlänglich widerlegt. Andere, wie Chryſoſtomus, Cyrill, Theodor von Mopsveſtia, Euthymius und die meiſten griechiſchen Ausleger, unter den Neueren Grotius, Maldonatus, Hammond u. ſ. w., verſtehen unter den πρὸ ἐμοῦ die falſchen Meſſiaſſe vor Chriſto, wie Judas v. Gal. und Theudas. — Aber, daß es vor

Christo schon Pseudomessiasse gegeben, läßt sich durchaus nicht beweisen. Andere anders. *) Die einfachste und richtigste Auslegung ist wohl die, daß Jesus hier die falschen Lehrer und Führer des Volkes zu seiner Zeit, insbesondere die Pharisäer, meint, welche sich vor ihm dem Volke als die wahre Thür, oder vielmehr als die wahren Hirten, die den rechten Eingang wüßten und den echten Schlüssel hätten, aufgedrungen hatten. Sie sind nicht, wofür sie sich ausgeben, will Jesus sagen, — die wahre Thür bin allein ich und kein Anderer; jene aber sind Diebe und Räuber, keine wahren Hirten der Heerde. — Wenn er nun hinzusetzt, ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα, so bezieht sich dies offenbar auf die Geneigtheit so Vieler im Volke zum Glauben an ihn, als den Messias, die wahre Thür und den wahren Hirten der Heerde. Kein Rufen und Schelten der Pharisäer und Priester war ja im Stande, das Volk ganz von Jesu abzuhalten. Für diese Auslegung sprechen die beyden Aoriste, ἦλθον und ἤκουσαν, noch mehr aber das Präsens εἰσί, wofür einige Auctoritäten fälschlich ἦσαν haben. Vergl. V. 10. Matth. 7, 15. 9, 36. V. 9. scheint es, als sey von den Schaafen die Rede. Aber V. 10. ist da-

*) Camerarius meinte, πρὸ sey hier so viel als praeter, und die Stelle so zu übersetzen, quotquot me praevertuntur. Die philologische Begründung dieser Auslegung scheint mir unmöglich. Aehnlich nur ingeniöser, aber auch viel zu kühn und gezwungen erklärte Elsner in s. Observat. die Stelle so, daß, da ἔρχεσθαι oft weggehen bedeute und da Jesus sich so eben die Thür genannt habe, πρὸ ἐμοῦ in πρὸ τῆς θύρας aufzulösen und die πρὸ ἐμοῦ (πρὸ τῆς θύρας) ἐλθόντες im Gegensatz gegen die εἰς αὐλὴν θυρᾶς τῆς θύρας so viel seyen, als die ἀναβαίνοντες ἀλλαχόθεν, also die vor der Thür vorübergehenden, anderswo einstelgenden κλέπται und λῃσταὶ V. 1. Aber selbst, wenn diese Erklärung sich philologisch rechtfertigen ließe, so würde Jesus auf die Weise den Anfang der Parabel nicht sowohl ausgelegt, als wiederholt und seine Deutung verwirrt haben. — Die Conjectur χωρὶς für πρὸ läßt sich am wenigsten rechtfertigen.

gegen. Σωθήσεται — νομὴν εὑρήσει (vergl. V. 2. 3.) bezeichnet sehr schön das Glück und den Segen des wahren Hirten. Num. 27, 17. Wer durch die wahre Thür eingehet wird glücklich seyn in seinem Eingang und Ausgang, seinem Hirtenamte, und für seine Heerde Weide finden. Wer, will Jesus sagen, das Volk zu dem erschienenen Messias hinführet, (wie Johannes der Täufer), der wird nicht nur selbst zum Heile gelangen, sondern auch dem Volke die rechte Weide des ewigen Lebens geben. Ganz anders der Dieb! V. 10. Dieser kommt nur, um die Heerde zu berauben, zu tödten und zu verderben. s. V. 1. Ich aber, fügt Jesus, zu einer andern Deutung der Parabel übergehend, hinzu, — ich bin gekommen, um dem Volke Leben und Heil und zwar volle auf, περισσὸν, zu bringen. Ich also bin der gute echte Hirt. Vortrefflich schildert nun Jesus den guten Hirten, nicht mehr im Gegensatz gegen den Räuber der Heerde, (denn nur kein Räuber seyn ist zu wenig für den guten Hirten,) sondern im Gegensatz gegen den Miethling im Augenblicke der Gefahr. V. 11. — 13. Die Herrn großer Heerden hatten auch wohl Miethlinge in ihrem Dienste, besonders zur Bewachung der Heerden. — Die Pharisäer konnten im Bewußtseyn ihrer besseren Gesinnung dem Herrn entgegnen: Diebe und Räuber der Heerde — das sind wir nicht! — Aber Miethlinge, eigennützige, eigensüchtige Hüter des Volkes, die kein rechtes Herz zur Heerde hatten, und keiner Aufopferung für dieselbe fähig waren, — das waren sie alle mehr und minder. Da man sich auch den Messias unter dem Bilde eines Hirten, und zwar eines guten Hirten im Gegensatz gegen die untreuen Hirten Israels zu denken gewohnt war, *) s. Ezech.

*) S. Lampe zu V. 2. Die beyden Vorbilder des Messias, Moses und David, werden bey den Rabbinen רעים טובים, die guten Hirten Israels, genannt.

84. 37, 24. Esaias 40, 11. so ist der Gegensatz hier um so schicklicher hervorgehoben. Falsch aber ist es, wenn man meint, ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς bezeichne schon an sich den Messias, den verheißenen guten Hirten. Es ist vielmehr gerade eben so zu nehmen, wie 15, 1. ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, vergl. 2 Tim. 4, 7. Matth. 13, 8. Καλὸς ist oft auch bey den Classikern der, der in seiner Art vorzüglich ist, seine Pflicht thut, seiner Bestimmung ganz entspricht, der Trefliche s. 1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 2, 3. 1 Petri 4, 19. Das τιθέναι τὴν ψυχὴν, (Luther sehr schön: das Leben lassen), kommt zwar in diesem Sinne zuweilen auch bey den Classikern vor, *) ist aber hier offenbar hebraisirend s. 1 Sam. 10, 5. 28, 21. Richt. 12, 3.

Daß Jesus, indem er in dem Charakter des guten Hirten besonders das hervorhebt, daß er sein Leben läßt für die Schaafe, damit auf seinen Tod aus Liebe für die Menschen hindeute, lehrt V. 17. 18. V. 12. dient καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ποιμὴν u. s. w. nur zur Erweiterung und näheren Bestimmung des Begriffs eines μισθωτός.

V. 14. **) ist Deutung von V. 3. und 4. So verschieden ist von dem Miethling der gute Hirt! Jener kennt seine Heerde nicht einmal und wird von ihr nicht gekannt, wie kann er also ein Herz zu ihr haben? Wie ganz anders der gute Hirt, der Messias! Er kennt, er liebt seine Schaafe und wird von ihnen gekannt und geliebt. Diese Liebe aber und gegenseitige Bekanntschaft, will Jesus V. 15. sagen, ist so groß und innig, daß nur die gegenseitige Liebe und Bekanntschaft zwischen mir und meinem Vater ihr gleich kommt. Unverkennbar hat das γινώσκειν wie das Hebr. ידע die Nebenbedeutung

*) S. Kypke zu d. St.

**) Einige Auctoritäten haben hier γινώσκουσί με τὰ ἐμά. Aber gerade deßhalb, weil dadurch die vier Glieder des 14ten und 15ten Verses paralleler werden, eine verdächtige Lesart.

des Liebens, vergl. 1 Kor. 8, 3. Amos 3, 2. Der Haß und die Befremdung, die Liebe und die innigste gegenseitige Bekanntschaft sind gewöhnlich beysammen. Wer aber γινώσκειν hier ohne Weiteres für ἀγαπᾶν nehmen wollte, der würde das Bildliche und Anspielende in der Rede ganz verkennen. Vergl. V. 4. 5.

Die großen Hirten hatten gewöhnlich mehrere Heerden, die des Nachts in verschiedenen αὐλαῖς; am Tage wieder zusammengetrieben wurden. Der gute Hirt nun sorgt für alle seine Heerden mit gleicher Liebe, er hält und treibt sie wohl zusammen. Hienauf spielt V. 16. an.

Von Alters her hat man unter den ἄλλοις προβάτοις die Heiden verstanden im Gegensatz gegen die Juden, und sich an diesem Ausspruche des Herrn geweidet als an der gewissesten und klarsten Weissagung seines göttlichen Mundes von der einstigen Herrschaft des Evangeliums und seines Reiches über die ganze Erde und von der Vereinigung aller Völker unter seinem Hirtenstabe. Neuerdings hat aber Dr. Paulus zu beweisen gesucht, daß Jesus unter den anderen Schaafen nur die Juden in der Zerstreuung verstanden habe, deren einstige Bekehrung zum Evangelium und nichts weiter er hier weissage. *) So ginge denn, wäre diese Auslegung richtig, einer der erhabensten und erhebendsten Aussprüche Jesu über das Wesen und Ziel seines Evangeliums für die Christenheit verloren! Aber glücklicher Weise ist sie erweislich falsch. Man bedenke Folgendes: Das Jüdische Volk hatte nie aufgehört, sich für Ein Volk, für Eine Heerde eines Hirten und Herrn, Jehovas, ihres Gottes zu halten. Kein Exil und keine Zerstreuung unter den Völkern war und ist je im Stande gewesen, dieses tief

*) Wolf scheint dieser Auslegung nicht abgeneigt, und lange schwankt zwischen dem engeren und weiteren Sinne der Weissagung.

eingewurzelte Nationalgefühl ganz in ihnen zu vernichten. Damals ſtanden nun noch der Tempel und die heilige Stadt, die ſichtbaren Pfänder und Säulen der Nationaleinheit auch für die Entfernteſten und Zerſtreueſten. Hätte alſo Jeſus unter den andern Schaafen nur die Helleniſten, oder überhaupt die Juden in der Zerſtreuung verſtanden, würde er dann nicht etwas ſehr Müßiges und Unnöthiges geſagt haben? In dieſem Sinne gab es für das Gottesreich keine zweifache Heerde, ſondern nur Eine. Und da die ausländiſchen Juden nicht nur eben ſo gut, als die Paläſtinenſiſchen, den Meſſias erwarteten, ſondern auch, wenn ſie an den hohen Feſten, beſonders am Paſcha, in Jeruſalem waren und anbeteten, Chriſti Stimme und Ruf bereits hörten, — wie konnte Chriſtus von dieſen ſagen: καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσι, καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν?

Schon die Propheten im alten Bunde weiſſagten die Aufnahme der Heiden in das neue Gottesreich, freylich unter beſchränkenden Bedingungen. Sollte Jeſus hierin jenen nachgeſtanden und an die Aufnahme der Heiden in ſeine Gemeinſchaft niemals gedacht haben? Stellen wie Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. Matth. 24, 43. 24, 14. Mark. 13, 10. beweiſen, daß er wohl daran dachte, und zwar mit großer Klarheit und Gewißheit. Zwar er ſelbſt beſchränkte ſich mit ſeiner Predigt zunächſt nur auf die verlorenen Schaafe des Hauſes Iſrael. Matth. 15, 24. 10, 5. 6. Aber dies war nur der erſte Gang, nicht das Ziel ſeines Reiches und ſeines Evangeliums. Dieſes Ziel aber hat er, als er die Erde verlies, ſeinen Apoſteln mit ſolcher Klarheit und gebietenden Gewißheit enthüllt und gewieſen, daß nur dem Zweifelſüchtigen möglich iſt, daran zu zweifeln, ob Jeſus auch in unſerer Stelle einen ſo prophetiſchen Blick in die Zukunft habe faſſen können.

War Jeſus, wie Johannes ihn nennt, das Licht und

Leben der Menſchen überhaupt, das Licht und der Heiland der Welt, iſt es wahr, daß er, wie Johannes ihn darſtellt, jede Schranke des Jüdiſchen Particularismus durchbrach, und hat er einſt wirklich dem Samaritiſchen Weibe geſagt, daß eine Zeit kommen werde und ſchon jetzt da ſey, wo man weder auf dem Berge Garizim, noch zu Jeruſalem, ſondern im Geiſte und in der Wahrheit den Vater anbeten werde, — können die Unbefangenen dann noch länger anſtehen, die gewöhnliche und von Anfang an in der Chriſtenheit beliebte Auslegung unſerer Stelle für die allein richtige zu erklären? Ob Jeſus die Aufnahme der Heiden in ſein Reich an die beſchränkende Bedingung des Uebertritts zum Judenthume geknüpft habe, dieſe Frage gehört, genau genommen, gar nicht hieher. Indeſſen ſollte man dem Johanneiſchen Chriſtus wohl zutrauen dürfen, daß er hierüber eben ſo richtig gedacht habe, als ſein Jünger Johannes 11, 52. und ſein Apoſtel Paulus, von denen es doch ſelbſt, wenn ſie deutlicher und entſchiedener zu ſprechen ſcheinen, als Chriſtus, immerfort gilt, daß der Jünger nicht iſt über den Meiſter vergl. 16, 14. 15. Auf keinen Fall aber kann, was Petrus bis Apoſtelg. 10, 9. ff. darüber dachte, zum Maaßſtabe für die Einſicht ſeines Herrn und Meiſters gemacht werden.

Es war wohl weder die Rückſicht auf die Widerſpenſtigkeit der Juden, noch auf einen möglichen Einwurf derſelben, daß doch ſeine Heerde nur klein ſey, noch auch die ihm bey dieſer Parabel überhaupts vorſchwebende Stelle Ezech. 34. und 37, 24., was den Herrn jetzt gerade zu den frohen Ausſicht, daß er einſt auch die Heiden führen und weiden*) werde, begeiſterte, ſondern, wie Semler andeutet, der in ſeiner Seele jetzt vorwaltende Gedanke des nahen Todes, durch deſſen

*) Ἀγαγεῖν hier ſo viel als ποιμαίνειν ſ. Exod. 3, 1. vergl. Lampe zu d. St.

Kraft jene Scheidewand der Völker erst abgebrochen werden konnte, 12, 24. 25. Ephes. 2, 14. — 18., war es, was ihn so erhob und die Vollendung seines Gottesreiches in der fernsten Zukunft erblicken liess.

Nicht weniger schwierig ist es, den Uebergang und Zusammenhang von V. 16. zu V. 17. und 18. mit einiger Sicherheit zu bestimmen. Johannes scheint hier zu sehr abzukürzen, und wird dadurch dunkel. Der Tod des Hirten hätte den Gläubigen leicht ein Grund der Muthlosigkeit und der Furcht, den Ungläubigen aber ein Anstoß und Anlaß zu allerley Zweifeln und Einwürfen werden können. Vielleicht, daß Jesus deßhalb den Gedanken so stark hervorhebt, daß er nicht gezwungen, sondern aus reiner Liebe und mit vollster Freyheit sein Leben in den Tod dahingeben werde für das Leben der Seinigen, und zwar so, daß er es wieder zu empfangen die Kraft und Macht habe. So viel ist gewiß, daß Jesus, je näher seine Todesstunde heranrückte, desto häufiger und deutlicher seine Jünger wie seine Gegner darüber belehren mußte, daß sein Tod von seiner Seite eben so freywillig und ein reines Werk der Liebe, als nach dem Willen und ewigen Rathschluß Gottes nothwendig sey, daß aber der Tod keine Macht über ihn habe, sondern nur ein nothwendiger Uebergang sey zu einem neuen höheren Leben und zur Vollendung seines Werkes auf Erden.

Daß ὅτι V. 17. zu διὰ τοῦτο gehört, ist klar; worauf aber bezieht sich ἵνα? Einige beziehen es als ein bloßes δηλωτικὸν oder ἀντιλογικὸν zu τίθημι τὴν ψυχήν μου, Andere aber richtiger auf ἀγαπᾷ. Weil ich mein Leben dahingebe, meint Jesus, eben darum liebt mich mein Vater so sehr, daß ich auch die Macht habe, es wieder zu nehmen.

Da nirgends in der Schrift gelehrt wird, daß Jesus sich selber, sondern immer nur, daß der Vater ihn von dem Tode erweckt habe, so haben zwar diejenigen

nicht Recht, welche, wie Gottius, das πάλιν λαμβ. τὴν ψ. nur von der Macht Jesu, sich aus der Todesgefahr zu retten, verstehen, wohl aber die, welche mit Drusius behaupten, daß, wie ψυχὴν τιθέναι nicht heißen könne, sich selber das Leben nehmen, sondern gern und freywillig sterben, so auch πάλιν λαμβ. ψυχὴν hier nicht so viel sey, als sich selber wieder vom Tode erwecken, sondern überhaupt nur, das Leben wieder empfangen.

Unter der ἐντολὴ verstehen Einige die Verheissung der Auferstehung. Daß diese ἐντολὴ sich auf V. 17. und 18. beziehe, ist klar. Da aber hier das Dahingeben des Lebens in den Tod für das Heil der Welt der Hauptgedanke, und das Wiederempfangen des Lebens nur Nebenbestimmung ist, da auch ἐντολὴ weder bey Johannes noch sonst im A. und N. T. als Verheissung vorkommt, so ist's wohl am besten, darunter den Auftrag Gottes zu verstehen, den Jesus empfing, aus lauterer Liebe, gern und frey sein Leben dahinzugeben für das Wohl der Seinigen. Ungleich gezwungener und philologisch nicht zu rechtfertigen ist die Erklärung Bretschneiders in seinem Wörterbuche, daß ἐντολὴ hier die potestas sey, quae ex mandato divino oritur.

V. 19. bezieht sich πάλιν nicht bloß auf 9, 16., sondern auf frühere σχίσματα über die Reden Jesu. Besonders, was Jesus V. 16. ff. gesagt hatte, mochte den Einen mehr, den Andern weniger verständlich, zur Spaltung Anlaß geben. Johannes bemerkt dieß darum, weil der Mangel an Einheit auch unter den Oberen (Ἰουδαῖοι) die Todesstunde Jesu noch aufhielt.

Siebenter Abſchnitt.

10, 22. — 11, 37.

Der Kampf wird immer ernſter und entſcheidender, der Ausgang gewiſſer. Die große Woche, die große Stunde rückt immer näher und eilender heran. Die unumwundene Erklärung des Erlöſers über ſeine Meſſiaswürde und Einheit mit dem Vater am Enkänienfeſte bringt ihn in neue Lebensgefahr und nöthigt ihn, Jeruſalem und Judäa zu verlaſſen und ſich nach Peräa zurückzuziehen. Aber auch hier mehrt ſich die Zahl ſeiner Anhänger. Dieſes, mehr noch aber und ganz vorzüglich die Erweckung des Lazarus und das Aufſehen, das dieſes Wunder überall in Judäa und Jeruſalem machte, ängſtigt und treibt endlich den hohen Rath zu dem beſtimmten Entſchluſſe, Jeſum zu tödten.

Bey keinem der drey erſten Evangeliſten blicken wir ſo tief und ſicher in den inneren Zuſammenhang des letzten Kampfes Jeſu mit der Welt! —

10, 22. — 42.

Daß, wie ſchon Theodor von Mopsveſtia richtig bemerkte, unter den ἐγκαινίοις (τοῦ ἱεροῦ), חֲנֻכָּה, das ſeit der Makkabäerzeit übliche, vom 25ſten des Monats Ciſlev (December) an acht Tage lang mit gleichem Freudengepräng, wie die Skenopägie, gefeyerte Erinnerungsfeſt an die Reinigung des Tempels von der Entweihung durch An-

tiochus Epiphanes, auch ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου, auch τὰ φῶτα genannt, (1 Makk. 4, 41. — 59. 2 Makk. 10, 1. — 8. vergl. Cap. 6. 1, 9. 18. Joſeph. Archäl. 12, 7. 7.) zu verſtehen ſey, wird jetzt allgemein angenommen. Weder die Einweihung des Salomoniſchen Tempels, wie Cyrill und Nonnus, noch die Einweihung des zweyten Tempels unter Serubabel, wie Chryſoſtomus, Theophylakt und Euthymius annahmen, kann hier gemeint ſeyn. *) Denn weder die eine, noch die andere war ein ſtehendes Feſt geworden. Auch wurde die erſtere im Monat Tiſri gefeyert; ihre jährliche Feyer würde alſo, wenn ſie Statt gehabt hätte, faſt mit der Skenopägie zuſammengefallen ſeyn und ſich in die übrigen chronologiſchen Verhältniſſe unſerer Stelle ſchlecht fügen. Die jährliche Feyer der Serubabeliſchen Initiation im Monat Adar würde ſich zwar beſſer fügen, aber dennoch der Makkabäiſchen Reinigungsweihe an chronologiſcher Fügſamkeit weit nachſtehen.

Da das Enkänienfeſt nicht wie die drey hohen Feſte zur Reiſe nach der heiligen Stadt verpflichtete, ſo iſt wahrſcheinlich, daß die Galiläiſchen ὄχλοι hier fehlten, und die Gegner dieß Mal ein ungeſtörtes Spiel hatten. Καὶ χειμὼν ἦν kann hier nicht heißen, es war gerade ſchlimmes Wetter; würde Joh. dann nicht geſchrieben haben, καὶ ἐγένετο χειμών? Die Worte ſollen offenbar zu Gunſten der mit dem Jüdiſchen Feſtkalender unkundigen Leſer andeuten, daß das Enkänienfeſt in den Winter fiel und alſo Jeſus wegen der ſchlimmen Jahrszeit ſich in dem bedeckten Gange des Tempels, der Halle Salomonis, aufhielt. Dieſe Halle an der Oſtſeite des Tempels in dem Vorhofe der Heiden, daher von Joſephus auch στοὰ ἀνατολικὴ genannt, in einem tiefen Thale, ἐν φάραγγι βαθείᾳ, war wie Joſephus ſagt,

*) S. Lampe zu d. St.

στὴν ἰρὸν Σαλομῶντος und bey der Babyloniſchen Zerſtörung des Tempels ſtehen geblieben. Zum Unterſchiede von der στοᾶ βασιλικῆ, einem Werke des Herodes, hieß ſie noch fortwährend στοὰ Σαλομῶνος oder Σαλομῶντος. Vergl. Joſeph. Archäol. 20, 9. 7. und v. Jud. Kr. 6, 18.

Nur feindliche Juden konnten den Herrn ſo umringen und ſo fragen. Waren ſie auch nicht, wie Euthymius ſagt, προαπολαβόντες ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ δράξασθαί τινος ἀφορμῆς πρὸς ἐπιθεσιν, auf jeden Fall waren es Solche, die bisher unaufmerkſam und gleichgültig geweſen waren.

Schon längſt iſt darauf aufmerkſam gemacht worden, daß das echt Griechiſche τὴν ψυχὴν αἴρειν nichts anderes heiße, als das Lateiniſche suspendere, suspensum detinere, und daß es gleichbedeutend ſey mit dem bekannteren μετεωρίζειν. *) Man vergl. außer den von Wetſtein aus Joſephus, Libanius und Themiſtius geſammelten Stellen, Philoſtratus 2, 4. und Sophokles Oedip. Tyr. V. 914. und den Scholiaſten bey d. St., woraus deutlich hervorgeht, daß weder Markland's Conjectur, αἰώρεις, nöthig, noch Elsner's Erklärung, quamdiu nos eneces, richtig iſt.

Nur wenn die Frage und Bitte nicht ernſtlich und in böſer Abſicht gemeint war, konnte der ſonſt ſo liebreiche und milde Herr ſo antworten. Wie oft hatte er laut und öffentlich und ohne allen Rückhalt erklärt, wer er ſey, Zeichen und Wunder gethan vor Aller Augen und ſo zu ſeinen Worten das bekräftigende Zeugniß Meſſianiſcher Werke hinzufügt! Aber auch der deutlichſten Rede und dem zeugenreichſten Werke hatten ſie nicht glauben wollen, die Widerſpenſtigen und Hartnäckigen. Dieß

*) Euthymius erklärt: αἰωρεῖς, ἀναστάς, μεταξὺ πλάτους καὶ ἀπορίας.

eben hält Jesus ihnen vor und fügt hinzu V. 26. 27.: Ihr gehört nicht zu meinen Schaafen, die meine Stimme hören, und die ich kenne, und die mir folgen — sonst würdet Ihr bereits glauben und nicht so fragen. — Möglich, daß V. 25. ursprünglich ὅτι οὐκ gestanden, und die Zweydeutigkeit dieser Leseart zu der Correctur οὐ γὰρ Anlaß gegeben hat. Da aber die Zweydeutigkeit des ὅτι sich bey dem ersten Blick auf den Sinn und die übrige Structur des Satzes von selbst löset, und da außer Cod. D und Origenes keine bedeutende Auctorität für ὅτι οὐκ spricht, so scheint mir οὐ γὰρ, welches von den meisten und bedeutendsten Zeugen geschützt wird, den Vorzug zu verdienen. Auf jeden Fall aber ist καθὼς εἶπον ὑμῖν eine Glosse, wodurch die übrigens nicht zu bezweifelnde Rücksicht von V. 26. und 27. auf V. 1. bis 16. ausgedrückt werden sollte. Diese Anspielung auf die Parabel setzt voraus, daß die Fragenden V. 24. dieselbe gehört hatten.

Als wollte der Herr die ihm nichtfolgenden locken und die ihm folgenden, welche gegenwärtig waren, ihrer Sache, ihres Muthes und Lohnes gewiß machen, setzt er, anspielend auf V. 10., V. 28. hinzu: Diesen, den Folgsamen, gebe ich, (δίδωμι schon jetzt, 5, 24.) ewiges Leben, und sie sollen (ἀπόλωνται) nie verloren gehen. — Mit Rücksicht nun darauf, daß seine Gegner Alles darauf anlegten, das Volk von ihm abwendig und auch die schon gläubigen Gemüther ihm wieder abspenstig zu machen, fährt er fort: Auch wird und kann Niemand mir die entreissen, die mir treu sind und bleiben; der Vater, der mir sie gegeben hat (6, 37. 39. 44. 65.), ist größer und mächtiger, als Alle; der Hand aber meines Vaters kann sie Niemand entreissen; (der Hand meines Vaters sage ich, denn) ich und der Vater, wir sind Eins, (Alles, was mein ist, ist sein und was sein ist, ist mein 17, 10.)

Da die Rede offenbar bildlich ist, so möchte ich auch

nicht ſagen, daß ἐκ τῆς χειρός μου V. 28. und ἐκ τ. χ. τοῦ πατρός μου V. 29. ein bloßer Hebraismus ſey. Dr. Paulus ſollicitirt die gewöhnliche Leſeart, ὃς δέδωκέ μοι, V. 29. Geſtützt auf einige Zeugen, und den, wie er meint, im Johannes nicht zu rechtfertigenden Mangel des Objects in jener Leſeart, will er leſen, ὃ δέδωκέ μοι μεῖζον πάντων ἐστι. Was aber die Zeugen betrifft, ſo iſt unverkennbar, die größere Anzahl der bedeutenderen auf Seiten der vulgären Leſeart; meiſt nur Lateiniſche Auctoritäten haben ὃ und μεῖζον. Ὃ zu leſen, konnte man durch die Erinnerung an ähnlich lautende Stellen z. B. 6, 37. 39. leicht verleitet werden. Die Ergänzung des Objects bey ὃς δέδωκέ μοι, ἐκεῖνα, oder τοῦτο, hat hier um ſo weniger Schwierigkeit, da αὐτὰ unmittelbar vorausgeht, und das folgende οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν auch ohne Object iſt. Was aber den Gedanken der vulgären Leſeart betrifft, ſo iſt er wegen des folgenden ungleich ſchicklicher, als der, »daß das, was Gott dem guten Hirten, als ſolchem, (durch den Gang der Schickſale vorbereitet,) übergeben habe, erhaben ſey über alle Gewalt.«

Daß das ἓν ἐσμεν V. 30. kein unmittelbarer Beweisort für die kirchliche Lehre von der Homouſie des Vaters und des Sohnes ſey, zeigte ſchon Calvin. Das Johanneiſche ἓν εἶναι 17, 21. 22. 23. 1 Joh. 5, 7. 9. iſt zu ſchwankend und vieldeutig, als daß es der kirchlichen Dogmatik erlaubt ſeyn könnte, den metaphyſiſchen Begriff der Weſenseinheit unmittelbar daraus herzuleiten; und in ſo fern hat die ältere Arianiſche und neuere Socinianiſche Exegeſe vollkommen Recht, gegen den Gebrauch dieſer Stelle in der kirchlichen Dreyeinigkeitslehre zu proteſtiren. Wenn man nun aber ſagt, das ἓν εἶναι bezeichne hier bloß die Einheit der Abſichten, der Geſinnung, ſo iſt dieß auch nicht richtig und kann durch den Gebrauch der Formel in dieſem Sinne 17, 21. — 22.

nicht gerechtfertigt werden. Es kommt hier Alles auf den Zusammenhang an. Jesus spricht hier von seiner Macht, die ihm treuen Seelen, die ihm der Vater gegeben habe, gegen jede Gewalt zu schützen. Wenn er nun als Grund davon angiebt, daß dasjenige, was in seiner Hand sey, so gut als in Gottes Hand sey, weil er und der Vater Eins seyen; kann dieses Einssetzen dann etwas anderes bedeuten, als die Einheit der Macht, und hat Euthymius also nicht Recht, wenn er sagt, ἓν, κατὰ δύναμιν, ἤγουν, ταυτοδύναμοι? — Die Einheit der Gesinnung und Bestrebung, der Gehorsam Christi gegen den Willen des Vaters, und anderseits die Liebe des Vaters gegen den gehorsamen Sohn, (10, 17. 18. 5, 17. ff.) mag der sittliche Grund dieser Gleichheit und Einheit der Macht seyn. Wer aber in dem ἓν ἐσμεν bloß den Grund dieser Machteinheit finden will, nicht aber diese Macht einheit selbst, der verfehlt meines Erachtens eben so sehr den Zusammenhang, als wer darin die kirchliche Homousie deutlich ausgedrückt sieht. Wenn nun Euthymius hinzusetzt, εἰ δὲ ἓν κατὰ τὴν δύναμιν, ἓν ἄρα καὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ φύσιν, so gehört dieser Schluß ganz und gar nicht in die Exegese unserer Stelle. Ob aber derselbe so durchaus unrichtig und unsinnig sey, wie man meint, und ob der Joh. Christus, diesen sensus implicitus daraus zu entwickeln, durchaus nicht erlaube, dieß ist eine andere Frage, deren Beantwortung nur in so fern hieher gehört, als es durchaus nöthig ist, darauf aufmerksam zu machen, daß Jesus dieses ἓν ἐσμεν in einem Sinne gesagt haben muß, in welchem kein Mensch es wagt, sich seiner Einheit mit Gott zu rühmen, weil sonst die Juden keine Blasphemie darin gefunden haben würden, und Jesus sich dagegen nicht so hätte vertheidigen können, wie er V. 34.—36. thut.

Während der erzürnte Haufe Steine zusammenträgt, um den vermeintlichen Gotteslästerer zu steinigen, gelang es Jesu, das Wort wieder zu gewinnen. Zuerst erinnert er sie an die vielen schönen, nützlichen und edlen Werke, *) die er aus Kraft und im Namen seines Vaters (ἐκ τοῦ πατρ. wie ἐν τῷ ὀνόματι τ. π. V. 25.) vor ihren Augen verrichtet habe, ἔδειξα; sodann aber, wohl wissend, weßhalb sie ihn steinigen wollten, und dann nicht ohne einen leisen Zug von Ironie, vielleicht aber auch meinend, es sey die Erinnerung an irgend eins seiner edlen wohlthätigen Werke am Sabbat, was seine Feinde jetzt gegen ihn aufbringe, fragt er sie, welches **) denn von diesen Werken es sey, weswegen sie ihn zu steinigen im Begriff seyen. ***) In der Antwort der Juden V. 33. kann des ποιεῖς σεαυτὸν θεὸν weder aus dem polytheistischen Sprachgebrauch, noch aus der philosophischen Distinction zwischen θεὸς mit und ohne Artikel, sondern muß im populären Sinne der monotheistischen Juden gerade so verstanden werden, wie das ἴσος τῷ θεῷ 5, 18.

Die Vertheidigung Jesu V. 34.—36. ist, wie Calvin richtig bemerkte, ein analoger Schluß a minori ad maius und zwar ex concessis. Christus hatte nicht gesagt, daß er Gott selbst sey, sondern der Sohn Gottes, und als solcher, hatte er behauptet, sey er mit dem Va-

*) Der Begriff von καλὸν ἔργον ist hier schwer zu bestimmen. Daß der Ausdruck im Gegensatz gegen πονηρὸν besonders auch von Wohlthaten gebraucht werde, ist gewiß, s. Genes. 44, 4. Num. 24, 13. Vielleicht, daß auch hier dieß darin liegt. Jakob. 4, 17. 1 Timoth. 5, 25. 6, 18. wird er gebraucht von Werken der Liebe. Meist aber ist der Begriff weiter. Das Ausgezeichnete, Edle in jeder Art ist καλὸν an den meisten Stellen, wo es vorkommt. So wohl auch hier.

**) Ποῖον, nicht einerley mit τί, fragt mehr nach der Beschaffenheit.

***) So nehme ich das Präsens λιθάζετε.

ter Eins. Hätten die Juden den Sprachgebrauch der Schrift recht beachtet, und ſich erinnert, daß und in welchem Sinne der Meſſias υἱὸς τοῦ Θεοῦ genannt werde, ſo würden ſie in jenem die Analogie, in dieſem aber die volle Rechtfertigung für die Erklärung Jeſu V. 30. gefunden haben, und von Blasphemie wäre nicht die Rede geweſen.

Die Stelle des A. T., worauf ſich Jeſus beruft, ſteht Pſalm 82, 6. *) Hülfsſtelle iſt Exod. 22, 7. 8. 21. 21, 6. Der Pſalm iſt ein Strafurtheil Gottes entweder gegen ungerechte Richter in Iſrael, oder, wie de Wette meint, gegen tyranniſche, heidniſche Könige, unter deren Druck das Volk damals ſeufzte. Der Zuſammenhang von V. 6. 7. iſt der: Gott ſpricht, ich habe (zwar) geſagt, Ihr ſeyd Götter אֱלֹהִים und allzumal Söhne des Höchſten, aber Ihr werdet dennoch ſterben, wie Menſchen u. ſ. w. Jeſus ſetzt voraus, daß man wiſſe, an wen (πρὸς οὕς, nicht gegen) jenes Wort Gottes gerichtet ſey. Der Schluß V. 34. — 36. iſt dieſer: Wenn alſo in jener Stelle Richter oder Könige, obgleich Menſchen, dennoch von dem Worte Gottes, Götter genannt werden, (weil ſie im Namen Gottes ihr Amt verwalten,) und die Schrift nicht aufgehoben werden kann, ſondern, was ſie ſagt, gültig iſt, — wie könnt Ihr dann von dem, den der Vater geweihet (17, 19. 6, 27.) und (als Heiligen Gottes, ἅγιος τ. Θ.) in die Welt geſandt hat, und der alſo nicht in ſeinem Namen, ſondern aus Gott und in Gottes Namen redet und handelt, — wie könnt Ihr von dieſem, von mir ſagen: Du läſterſt Gott! weil ich ſagte, ich ſey der Sohn Gottes, alſo Eins mit

*) Νόμος ſteht alſo hier für ἡ γραφή, wie 12, 34. 15, 25. Johannes citirt überhaupt ſelten genau und namentlich, 1, 23. 6, 45. 12, 38. Die Pſalmen werden von ihm nie namentlich citirt; auch 12, 34. und 15, 25. iſt eine Stelle aus den Pſalmen gemeint.

meinem Vater? — Ihr hättet, fährt Jesus V. 37. 38. fort, ein Recht, mir nicht zu glauben, wenn die Werke die ich thue, nicht Werke meines Vaters wären. Thue ich aber Werke meines Vaters, so glaubet doch, wenn Ihr mir und meinen Worten nicht glauben wollt, diesen meinen Werken, auf daß Ihr erkennen und glauben möget, daß der Vater in mir ist und ich in ihm und wir beyde also Eins mit einander sind (17, 21.), wie ich gesagt habe.

Diese Vertheidigung Jesu bewirkte wenigstens so viel, daß man die Steinigung wegen der Blasphemie aufgab. Besonders der Beweis aus der Schrift scheint den Gegnern so imponirt zu haben, daß sie unfähig eines Gegenbeweises den Herrn wiederum nur (7, 30.) greifen und dem Synedrium überliefern wollten. Aber auch dieß Mal schützte ihn, wie es scheint, die nach und nach herzutretende Menge günstiger Hörer. Er entkam, und, da sein Aufenthalt in Jerusalem und Judäa immer unsicherer wurde, so verließ er wiederum die Stadt und ging nach Peräa, in die Gegend, wo Johannes früher (Luther vorhin), oder richtiger zuerst, Anfangs, τὸ πρῶτον, getauft hatte 1, 28, und die Gemüther nicht unvorbereitet waren, er aber sicher seyn konnte vor den Nachstellungen des Synedriums, das hier nichts zu befehlen hatte. V. 41. und 42. wird erzählt, wie in Vielen dort, die ihn hörten, die Erinnerung an Joh. d. Täufer wieder wach wurde, und da sie alles bestätigt fanden, was Johannes, obgleich kein Wunderthäter, von Jesu, der seit der Zeit, da er hier mit dem Täufer zusammengetroffen war 1, 29. 35., diese Gegend nicht wieder besucht zu haben scheint, gesagt hatte, auch an ihn glaubten.

11, 1. — 46.

Während Jesus sich in Peräa aufhält, wird Lazarus von Bethanien, wie er zum Unterschiede von an-

dern gleiches Namens genannt wird, krank. Ueber den Grad und die Art der Krankheit ſagt uns Johannes nichts. Nach V. 4. war die Krankheit an ſich nicht tödtlich, was auch aus den Worten der Botſchaft, welche die Schweſtern des Lazarus an Jeſum ſchicken, hervorzugehen ſcheint. Wenn V. 1. Bethanien die κώμη der Maria und Martha genannt wird, ſo kann dieß nicht heißen ſollen, die Schweſtern ſeyen Eigenthümerinnen des Fleckens geweſen, denn dieß war nach der bürgerlichen Verfaſſung der Juden unmöglich, *) ſondern nur ſo viel, daß dieß Bethanien eben jenes bekannte war in der Nähe von Jeruſalem, aus welchem die aus der evangeliſchen Geſchichte ſonſt bekannten Schweſtern gebürtig waren und wo ſie wohnten. Die nähere Bezeichnung der Maria V. 2. durch eine Prolepſis der erſt Cap. 12, 1.—8. von ihr erzählten Geſchichte, konnte hier um ſo leichter geſchehen, da dieſe Geſchichte, wie es ſcheint, den Leſern des Evangeliums ſchon bekannt war, und Johannes ſie dort nur des pragmatiſchen Zuſammenhanges wegen, beſonders um den Judas näher zu charakteriſiren, ausführlich erzählt.

Die befreundete Familie zu Bethanien wußte, wo der Herr ſich jetzt aufhielt. Vielleicht, daß die Krankheit ſich zu verſchlimmern anfing, oder langwierig zu werden drohete. In weiblicher Angſt und Sorge, und weil es ihnen an ärztlicher Hülfe fehlte, **) ſchicken die Schweſtern zu dem Gaſtfreunde, dem Freunde ihres Bruders, und laſſen ihm, überzeugt, der wunderthätige Arzt werde dem Freunde ſchnell zu Hülfe eilen, bloß ſagen: Herr, ſiehe, den Du liebeſt, er iſt krank! Der

*) S. Lampe zu d. St.

**) Zwar gab es damals Aerzte unter den Juden, aber meiſt nur für äußere Krankheiten, Ausſatz, Wunden u. dergl. Die Kunſt, innerliche Krankheiten zu heilen, war ſelten und gering. S. Jahns Archäol. Theil 1. Bd. 1. §. 122.

Aufenthaltsort Jesu war wahrscheinlich nicht weiter als eine Tagereise von Bethanien entfernt. Um so gewisser konnten die Schwestern darauf rechnen, schon andern Tags Hülfe zu haben.

Die Antwort Jesu an den Boten V. 4. setzt voraus, daß er sich nach der Krankheit genauer erkundigt hatte. Sie sollte die Schwestern trösten und seine Zögerung rechtfertigen. Demnach scheint ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον nichts anderes heißen zu können, als, die Krankheit ist nicht tödtlich. Das Folgende aber ist dieser Auslegung nicht günstig. Denn indem Jesus hinzusetzt: aber die Krankheit dienet zur Ehre Gottes, daß der Sohn dadurch verherrlicht werde, (ὑπὲρ ist wie 2 Thess. 1, 5. und ἵνα δοξασθῇ als Epexegese zu nehmen,) — scheint er da nicht anzudeuten, daß ihm der Tod des Lazarus gewiß war, eben so gewiß aber auch, daß er ihn vom Tode erwecken werde? — In diesem Falle müßte man annehmen, entweder daß οὐ πρὸς θάνατον emphatisch das Nichtbleiben im Tode andeute, oder, weil die Antwort in diesem Sinne den Schwestern zu unverständlich und also auch zu wenig tröstlich gewesen wäre, daß Jesus sich hier absichtlich zweydeutig ausgedrückt und die Antwort selbst in einem andern Sinne genommen habe, als er selbst wollte, daß die Schwestern sie nehmen sollten. Aber, mußte denn Lazarus durchaus sterben, damit Gott und der Sohn Gottes durch das Wunder der Auferweckung verherrlicht würden? Konnte sich die göttliche Herrlichkeit Jesu nicht schon durch die Heilung des Kranken hinlänglich offenbaren? Wie, wenn Jesus nur gemeint hätte, Lazarus sey nicht tödtlich krank, und er werde ihn auch gewiß vom Tode retten, so daß seine und seines Vaters Herrlichkeit auch durch diese Krankheit offenbar werden würden? Was macht man aber dann mit der Erklärung Christi V. 14. und 15., woraus doch hervorzugehen

ſcheint, daß Jeſus, da er nach der Erzählung des Joh. außer der erſten Botſchaft V. 3. keine weitere empfing, von Anfang an die Krankheit für tödtlich gehalten, ja vermöge ſeines höheren Wiſſens den Tod ſeines Freundes ſicher vorhergeſehen habe? Aber vielleicht erzählt uns Johannes die zweyte Botſchaft von dem Tode des Lazarus nur nicht, Jeſus aber empfing ſie wirklich nach zweyen Tagen V. 6. und zwar ohne Wiſſen der Jünger. Dagegen aber läßt ſich mit Recht einwenden, daß der ſonſt aufmerkſame Johannes dieſen Umſtand, wenn er ihn gewußt, gewiß nicht ausgelaſſen, und, wenn die zweyte Botſchaft wirklich Statt gefunden hätte, davon gewiß etwas gemerkt haben würde. Die Worte ἀλλ' ὑπὲρ — αὐτῆς für einen willkührlichen Zuſatz des Johannes zur Rede Jeſu V. 4. erklären, wie Gabler gethan hat, heißt den Knoten zerhauen, nicht ihn löſen. Wäre die dabey anzunehmende Ellipſe nicht zu ſtark, ſo würde ich vorſchlagen, den Satz ſo zu faſſen: Die Krankheit iſt nicht tödtlich und ſelbſt, wenn ſie es wäre, ſo würde ſie immer nur zur Ehre Gottes gereichen. Dieſer und ähnlichen weniger orthodoxen Auslegungen bloß deßhalb zu widerſprechen, weil es unglaublich ſey, daß Jeſus ſich geirrt, und die Krankheit nicht für tödtlich gehalten habe, was ſie doch geweſen ſeyn müſſe, da Lazarus ſo bald geſtorben ſey, kann ich, obgleich ich die Erweckung des Lazarus für eine ganz unbeſtreitbare Thatſache zu halten mich gedrungen fühle, dennoch nicht über mich gewinnen. Denn ſo die Grenze zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu zu ziehen, iſt wohl nirgends ſchwerer und gefahrvoller als in dieſer Erzählung, in der, wenn irgendwo, Beydes in der ſchönſten gegenſeitigen Durchdringung erſcheint. Als Jeſus die erſte Kunde von der Krankheit ſeines Freundes bekam, war ſie wirklich nicht tödtlich; ſie wurde es aber bald darnach. So wenig nun Jeſus ohne Botſchaft etwas von der Krankheit des

Lazarus überhaupt wußte, so wenig konnte er, hier rein als Mensch handelnd, nach dem, was ihm der Bote erzählt hatte, ihre plötzliche Verschlimmerung bis zum schnellen Tode voraussehen und vorhersagen. — Alles wohl erwogen, so bekenne ich aufrichtig, daß zwar die orthodoxe *Auslegung unserer Stelle* mehr als jede andere, *sowohl durch die Structur des Satzes*, als auch durch *den Zusammenhang* der Erzählung und den Sinn des *Schriftstellers* begünstigt, ja gerechtfertigt wird, daß aber eben der Zusammenhang doch nicht ununterbrochen und die Erzählung bis V. 16. nicht ausführlich genug ist, um über jede abweichende Erklärung den Stab zu brechen.

V. 5. zeigt an, daß Jesus nicht aus Mangel an Freundschaft und Liebe zögerte, die dringende Bitte der Hülfsbedürftigen zu erfüllen. Was aber hielt ihn denn ab, das Werk der Liebe schnell zu verrichten? Wollte er etwa den Freund erst sterben lassen, um durch die Erweckung des Todten desto glorreicher verherrlicht zu werden? Nimmermehr! So willkührlich und eigensinnig hat der große Helfer in der Noth, der edelste Menschenfreund, nie gehandelt. Johannes scheint den wahren Grund nicht gewußt zu haben. V. 6. klingt bald so, daß man glauben sollte, Jesus blieb, weil er hörte, daß Lazarus nur krank war und zwar nicht zum Tode. Aber selbst in diesem Falle muß den Herrn eine höhere Rücksicht bewogen haben, dem kranken Freunde und den ängstlich harrenden Schwestern nicht sogleich zu Hülfe zu eilen. Was anderes aber kann dieß gewesen seyn, als, daß er dem besonderen und geringeren Bedürfnisse seiner Freunde in Bethanien das allgemeinere und höhere Bedürfniß seiner Gegenwart in jener für den Glauben an ihn so empfänglichen Gegend nicht aufzuopfern, sondern seinem höheren Beruf, als Lehrer, den geringeren, als heilender Wunderthäter und helfender Freund, nach-

gesetzen für seine Pflicht hielt, und er sich also in seiner vielleicht jetzt gerade höchst glücklichen Wirksamkeit, in der Heilung der Gemüther von Irrthum und von dem Tode der Sünde, nicht wollte stören lassen durch einen Freundesdienst zur Heilung einer bloß leiblichen Krankheit. Aehnlich handelte der Herr Matth. 12, 46. — 50. Wenn Jesus nach V. 4. gewiß war, daß er den Freund auch vom Tode erretten werde, so ist in seinem Betragen nichts, woraus man ihm oder dem Erzähler einen gegründeten Vorwurf machen könnte.

Sobald nun Jesus seine Gegenwart in Bethanien für nöthiger hielt, als hier, bricht er auf nach Judäa V. 7. *) Keine Gefahr, keine wohlgemeinte Warnung seiner Jünger kann ihn abhalten. Die Frage der Jünger V. 8. drückt eben so sehr die Verwunderung über die Kühnheit Jesu, als ihre Furcht und Besorgniß für sein und ihr eigenes Leben aus. Das νῦν ist hier echt Griech. gebraucht und so viel als unser kaum, eben. **) Falsch versteht man die Antwort Jesu V. 9. und 10., wenn man meint, er erkläre hier seinen Jüngern, warum er, wie sie ihm vielleicht rathen mochten, nicht des Nachts, sondern am Tage reise. Die Rede ist ja offenbar bildlich, und die Jünger riethen ihm von der Reise nach Judäa überhaupt ab. Chrysostomus, Euthymius und Theophylakt sagen, man könne die Stelle entweder so verstehen, daß, wer in seinem Gewissen rein sey und in so fern im Lichte wandele, oder, wer mit Jesu, dem Lichte der Welt, gehe, nichts zu fürchten habe. Aber, wie müßig stände dann das οὐχὶ δώδεκά εἰσιν ὧραι τῆς ἡμέρας? Auch ist τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου hier offenbar die wirkliche Sonne am Himmel. Eine Anspie-

*) Ueber den eleganten Pleonasmus ἔπειτα μετὰ τοῦτο V. 7. siehe Kypke zu d. St. gegen Lampe, der ἔπειτα für igitur nimmt, wie es Mark. 7, 5. zu stehen scheine.

**) S. Vigerus p. 425. 426.

lung auf die Sonne des geistigen Lebens, Christus, ist hier um so unstatthafter, da Jesus, in Antwort auf die Frage seiner Jünger, nicht sowohl von ihrem Mitgehen, als vielmehr nur von seinem Hingehen nach Bethanien spricht. Auch von seiner Gewissensreinheit konnte der Herr hier nicht sprechen, denn diese rechtfertigte seine Kühnheit und sein Trotzbieten der Gefahr nicht hinlänglich. Am richtigsten ist es, die Stelle nach der Analogie von 9, 4. auszulegen. Den besorgten Jüngern antwortet der Herr, die Gefahr, von der jene sprachen, keineswegs verkennend, daß es seine Pflicht sey, die kurze Frist, die ihm noch vergönnt sey, treu zu benutzen und ohne alle Furcht die Werke dessen zu thun, der ihn gesandt habe, und daß der Weg der Pflicht und der rastlosen Wirksamkeit bis die Nacht hereinbreche, da Niemand mehr wirken könne, im wahren Sinne des Wortes auch der gefahrloseste sey. Das etwas schwierige ἐν αὐτῷ V. 10. beziehen Einige, durch 8, 44. entschuldigt, auf das zu entfernte κόσμος. Richtiger aber ist es, ἐν αὐτῷ für ᾧ αὐτῷ und ἐστι. ἐν αὐτῷ für ἔχει *) zu nehmen und es auf τις zu beziehen.

Wird die Stelle so verstanden, so schließt sich das Folgende V. 11. vortrefflich daran an, zumal wenn man es mit V. 4. in Zusammenhang bringt. Gottes Ehre zu fördern und seine δόξα in einem hülfreichen Gotteswerk kund werden zu lassen, kennt der Herr keine Gefahr; er eilt es zu verrichten, ehe der Tag sich neigt und die zwölf Stunden abgelaufen sind. Den Euphemismus κεκοίμηται (1 Kor. 15, 20. 1 Thess. 4, 13.) verstanden die Jünger vielleicht deßhalb nicht, weil sie V. 4. nur von der Gefahrlosigkeit der Krankheit des Lazarus verstanden hatten, und weil Jesus im Bilde fortfuhr, das ἐξυπνίζειν aber von dem Todtenerwecken nicht eben gewöhnlich war. Im A. T. kommt es nur Hiob 14, 12. so vor,

*) S. Bretschneiders Lexikon I. p. 284.

und in den Testamenten der zwölf Patriarchen, wo es zwey Mal im eigentlichen Sinne gebraucht wird, steht es nur ein Mal wie hier. *) Wie oft ist der Schlaf eine glückliche Krisis der Krankheit! Das wissen auch heut zu Tage die Laien in der Kunst. Schläft Lazarus, meinten also die Jünger, so hat es keine Gefahr mehr mit ihm, um so weniger ist es nöthig, daß Du dich in die Gefahr begiebst.

V. 15. bekommt sein volles Licht aus V. 5. Das ἵνα πιστεύσητε erklärt Euthymius schon sehr richtig, indem er πλέον ergänzt. Die Construction des Satzes ist übrigens ganz in der Ordnung. Christus freuete sich nicht sowohl darüber, daß er nicht da war, als vielmehr darüber, daß seine Jünger glauben würden, weil ὅτι er nicht da war und seine Dora so viel heller leuchten würde. Χαίρειν wird zwar gewöhnlich mit ὅτι construirt, und 1 Petri 4, 13., wo ἵνα darauf folgt, hat es damit eine andere Bewandniß; aber da ἀγαλλιάσασθε Cap. 8, 56. mit ἵνα construirt wird, so kann es auch das χαίρειν in unserer Stelle, zumal da das ἵνα darauf bezogen demselben eine dem Zusammenhange wohl anstehende Prägnanz giebt.

Thomas erscheint hier fast, wie Petrus, aber ganz in der Art, wie Johannes ihn späterhin charakterisirt. Grotius bezog μετ' αὐτοῦ auf den Lazarus. Aber dieser war ja schon todt! Es würde also wohl heißen müssen μετ' αὐτόν. Gesetzt aber ἀποθνήσκειν μετά τινος hieße, Jemandem nachsterben, was sich durchaus nicht erweisen läßt, ist es nicht viel schicklicher, wenn Thomas seine Mitjünger **) auffordert, mit Ihm, dem geliebten Herrn, in den gewissen Tod zu ziehen? Da in dem ἀγω-

*) Fabric. Cod. Pseudepigr. Tom. I. p. 563. 660. u. 619.

**) Ueber die Analogie des neutest. ἀπ λεγ. συμμαθητής s. Phrynichus Lobeck p. 471. (172.)

μεν καὶ ἡμεῖς ein σὺν αὐτῷ verſteckt liegt, ſo iſt die Beziehung des μετ' αὐτοῦ auf Jeſus ganz unbedenklich.

Wahrſcheinlich war Lazarus noch an demſelbigen Tage, wo die Schweſtern dem Herrn von der Krankheit ihres Bruders Nachricht gegeben hatten, geſtorben und begraben. Sonſt hätte er jetzt noch kein τεταρταῖος ſeyn können. Sehr ſchön ſtellt Johannes dem Kommen Chriſti an den Ort der Trauer das ſchon längſt Gekommenſeyn der vielen leidigen Tröſter aus dem nahen *) Jeruſalem gegenüber. Das lange und zudringliche Trauer- und Tröſtungsceremoniel **) hatte das Haus der Schweſtern mit nahen und entfernten Verwandten und Bekannten aus Jeruſalem gefüllt. Der echte Gräcismus πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαν, wofür πρὸς Μάρθαν und πρὸς τὴν Μάρθαν nur erklärende Leſearten ſind, heißt nicht ſo viel, als Martha und Maria, ſondern ſoll andeuten, daß die Schweſtern ſchon nicht mehr allein waren, als die Tröſter aus Jeruſalem ankamen. ***)

Wie die beyden Schweſtern Luk. 10, 38.—42. charakteriſirt werden, ganz ſo erſcheinen ſie hier. Die geſchäftige Martha, vielleicht gerade außer dem Hauſe, hört kaum von der Ankunft Jeſu vor dem Ort, als ſie ihm auch ſchon entgegeneilt. Vor Eil und Geſchäftigkeit vergißt ſie, ihrer Schweſter, der ruhigen und ſinnigen Maria, davon zu ſagen. Faſt mit einem Vorwurf, freylich der Liebe und des Vertrauens, empfängt ſie den Herrn V. 21. †) Ebenſo zwar auch Maria V. 32. Aber dieſe

*) Ueber das ἀπό hat das Beſte Kypke zu d. St.

**) S. Lightfoot zu d. St. und Jahns bibl. Archäol. Theil 1. Band 2. §. 238.

***) S. Apoſtelg. 13, 13. vergl. Buttmanns Grammatik S. 444. Winers Grammatik S. 42.

†) Statt ἐτέθνηκεν haben hier, wie V. 32. die bedeutendſten Auctoritäten BC*DKL ἀπέθανεν, welches dem Joh. Styl angemeſſener iſt, als jenes, das eine grammatiſche Correctur zu ſeyn ſcheint.

fällt dem Herrn ehrerbietig zu Füßen, δεσποτικὰ τῆς ἀδελφῆς, sagt Chrysostomus, und nachdem sie, wie die Martha, gesagt hat: Wärest Du hier gewesen, Herr, mein Bruder wäre nicht gestorben! verstummt sie weinend. Wie ganz anders die schnell gefaßte Martha! Aber auch so, *) obwohl mein Bruder gestorben ist, — fährt sie fort V. 22., — weiß ich doch, daß, was Du von Gott bitten wirst, das wird er Dir geben. Sie wußte vielleicht, daß der Herr den Jüngling zu Nain und die Tochter des Jairus erweckt hatte. Im Erinnerung hieran, vielleicht auch ahnend, was Jesus mit den tröstenden Worten V. 4. habe sagen wollen, äußert sie vertrauensvoll, aber bescheiden und leise den Wunsch, die Hoffnung, der Herr werde ihr den Bruder wiedergeben. Diese Auslegung ist wie die einfachste, so auch die richtigste. Die Antwort Jesu V. 23., die wenn sie gründlichen Trost und vollen Lohn für das Vertrauen der Martha enthalten sollte, unmöglich so gemeint seyn konnte, wie Martha sie nahm, — stimmet ganz damit überein; sie setzt voraus, daß Martha wirklich einen solchen Wunsch und eine solche Hoffnung des Vertrauens geäußert hatte. V. 24. würde dem widersprechen, wenn die Martha nicht gerade ein Gemüth gewesen wäre, in welchem Vertrauen und Zweifel, Furcht und Hoffnung leicht wechseln. Vielleicht, daß ihr das ἀναστήσεται V. 23. zu unbestimmt vorkam, sie erwartete ein νῦν, ἄρτι und dergl. Aber gerade wegen V. 24. nehmen Viele, durch die Unbestimmtheit der Worte V. 22. scheinbar begünstigt, an, Martha habe V. 22. nur dieß sagen wollen: Aber obwohl Lazarus gestorben ist, so habe ich doch das Vertrauen zu Dir nicht verloren und glaube, daß Dir Gott gern Alles geben wird, was Du zu unserer Tröstung von ihm erbitten wirst, — oder, wie Dr. Paulus meint, — so halte ich

*) Καὶ νῦν, vel nunc, auch jetzt noch.

Dich doch für den Messias, für den Liebling Gottes. Wer aber sieht nicht, daß so die Worte der Martha höchst beziehungslos und müßig, ja in dem Sinne, den Dr. Paulus ihnen nicht ohne einigen Zwang giebt, fast unschicklich seyn und zu der Antwort Jesu V. 23. sich zu wenig schicken würden.

Da die Martha V. 24. das Vertrauen, das sie V. 22. geäußert hatte, gleichsam zurückzunehmen schien, und so ihren Mangel an innerer Festigkeit und klarem, geistigem Glaubensmuth selber verrieth, so sucht der Herr V. 25. 26. ihren Glauben zu prüfen, zu vergeistigen und zu stärken. Ich, sagt er, ich bin die Auferstehung und das Leben. Cap. 5, 21.—29. lehrt, in welchem Sinne Jesus dieß von sich sagte. Der Zusammenhang der Rede fordert, hier den Nachdruck auf ἐγὼ zu legen. Ich, will Jesus sagen, ich bin es, der da vom Tode erweckt und lebendig macht; ohne mich ist keine Auferstehung und kein Leben, und also auch ohne den Glauben an mich kein Glaube an die Auferstehung. Lazarus, Dein Bruder, wird also auferstehen, auch in dem Sinne, in welchem Du meinst, nur durch mich. *) Wenn nun Jesus fortfährt: Nur wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe, und jeder, der da lebet und an mich glaubet, wird nimmermehr sterben (5, 24. 6, 40. 8, 52.), und zum Schlusse die Martha fragt, glaubst Du das? — was kann er anderes damit wollen, als theils die Martha trösten über den Tod ihres (höchst wahrscheinlich an Jesum gläubigen) Bruders, theils die lebendige Ueberzeugung in ihr wecken, daß der, welcher überhaupt die Auferstehung und das Leben sey, auch die Kraft und Macht habe, ihr zu gewähren, was sie vorher so gläubig gewünscht und gehofft habe? **) — Da

*) Fast eben so Chrysostomus hom. 62.

**) Aehnlich Theophylakt zu d. St.

[illegible] Glauben der Juden die Todtener-
[illegible] Aemtern des Messias gehörte, so
[illegible] Martha: Ja Herr, ich habe geglaubt und
[illegible] ist πεπίστευκα,) daß Du bist Christus,
[illegible], der in die Welt kommen sollte,
[illegible] übersetzt, gekommen ist.)

[illegible] die Maria rufen lies, läßt Joh. aus
[illegible] Heimlich, heißt es, rief Martha
[illegible]. Hatte es ihr Jesus vielleicht so gebo-
[illegible] waren, wie Theodor von Mopsvestia
[illegible] vermuthen, unter den Juden solche, die
[illegible] feindlich gesinnt waren und vor denen die
[illegible] aus eigener Vorsicht die Gegenwart Jesu ver-
[illegible] zu müssen glaubte. V. 46. spricht allerdings für
[illegible] Vermuthung. Vielleicht aber, daß Jesus nur das
[illegible]rische und störende Aufsehen vermeiden wollte.
[illegible] unwahrscheinlich aber ist, was Theophylakt ver-
[illegible] daß Martha in der Erwartung, Jesus werde
[illegible] Bruder vom Tode erwecken, darum ihre Schwe-
[illegible] gerufen habe, weil sonst, wenn die Juden
[illegible] von der Ankunft Jesu gehört, sich gleich
[illegible] davon gemacht hätten, und es so der wunder-
[illegible] That des Herrn an Zeugen gefehlt haben würde.
[illegible] das Gegentheil hätte man vermuthen sollen;
[illegible] geschah. Ganz richtig aber sagt Euthymius
[illegible]: προςδοκήσασά τι ἀγαθὸν ἀπὸ τῶν λόγων
[illegible] κρέχει u. s. w.

[illegible] jetzt gehört es im Orient zum Trauerceremo-
[illegible] daß die Leidtragenden noch eine Zeitlang nach dem
[illegible] das Grab ihrer Lieben täglich besuchen und
[illegible] weinen. V. 31. *)

[illegible] Jesus die Maria weinen sieht, und auch die
[illegible] die mit ihr gekommen waren, wird er der

*) S. Geier de luctu Hebr. cap. 7. §. 26. vergl. Niebuhrs
[illegible] Th. 1. S. 186.

menſchlichſte der Menſchen, von dem innigſten Gefühle des Mitleids mächtig ergriffen und gerührt V. 33. ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι (ἐν ἑαυτῷ V. 38.) καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν (ἐταράχθη 13, 21.). Der Trauer und Klage ein Ende zu machen, den Schweſtern den Bruder wiederzugeben, fragt er nach dem Grabe. Das einladende Wort vielleicht der hoffenden Schweſtern und nächſten Verwandten V. 34. löſet ihm den ſtummen Schmerz in milde Thränen der Wehmuth. — Sehet da den, der da konnte Mitleid haben mit unſeren Schwachheiten! Hebr. 4, 15. 2, 18. —

Faſt eben ſo verſtanden dieſe Stelle ſchon Chryſoſtomus, Euthymius, Theophylakt, nur das ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι nahmen ſie, um von dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes ἐμβριμ. nicht abzuweichen, anders, indem ſie es von dem innern Kampfe Jeſu, Affect und Thränen zu unterdrücken, erklärten, *) wovon ſie aber Unrecht haben, da in Jeſus dem menſchlichen Schmerze ſeinen Lauf ließ bis zu Thränen. Ganz wie wir, erklären die Stelle Calvin, Grotius, Semler, Paulus und Tittmann. Lange aber, der dieſer Anſicht ebenfalls beytritt, läßt ſich durch die Arabiſche Ueberſetzung (gemait) verleiten zu behaupten, πνεῦμα ſey hier von dem athmenden Hauch zu verſtehen, und die ganze Formel ἐμβρ. τῷ πνεύματι nur ſo viel als betrübt athmen, ſeufzen; welcher Erklärung aber V. 38. ἐμβρ. ἐν ἑαυτῷ auf das beſtimmteſte widerſpricht. Zur Rechte

*) Euthymius ſagt: — — κινηθείσης — τῆς ἐν αὐτῷ ἀνθρωπίνης φύσεως εἰς συμπάθειαν· τὸ γὰρ ὁρᾶν ἑτέρους δακρύοντας ἐρεθίζειν οἶδε πρὸς οἶκτον τοὺς φιλανθρώπους. Ενεβριμήσατο τ. π. τουτέστιν ἐπετίμησε τῷ πάθει, ἀναχαιτίζων αὐτὸ, — — ἵνα μὴ μετὰ δακρύων ποιήσηται τὴν ἐρώτησιν. Andere, fügt er hinzu, hätten das ἐνεβρ. τῷ πν. ſo erklärt, als hätte Jeſus ἐν τῇ θεότητι ſeiner menſchlichen Natur die Rührung gleichſam verboten. Welche Väter das πν. ſo verſtanden von dem πν. ἅγιον, ſ. Suicer thesaurus Tom. I. p. 1091.

fertigung unſerer Erklärung bedarf es nichts weiter, als die Bemerkung des Grotius, daß ἐμβρ., obwohl von den Profanſcribenten und auch im N. T. meiſt von der heftigen Bewegung, dem Ergrimmen des Zornes gebraucht, doch überhaupt und urſprünglich jede heftige Gemüthsbewegung bezeichne, es ſey nun das Zornes, oder der Furcht, oder des Schmerzes. *)

Die nun aus unnöthiger Aengſtlichkeit die gewöhnliche Bedeutung von ἐμβρ. auch an dieſer Stelle nicht glauben aufgeben zu dürfen, ſagen entweder, Jeſus ſey im Geiſte darüber ergrimmt, daß Maria und die Juden weinten und ſo ihren Mangel an Vertrauen verriethen, oder darüber, daß der Tod, als der Sünde Sold, ſo viel Elend unter den Menſchen anrichte. Aber ſo ein ſtummes Ergrimmen über das menſchliche Sündenelend iſt dem Charakter des Erlöſers völlig fremd, in unſerer Stelle aber rein unmöglich. Oder, wäre der Herr im Geiſte erzürnt geweſen über den Unglauben der Weinenden, würde er ſie dann nicht darüber geſcholten und belehrt haben, wie er ſonſt pflegte? Auch würde Joh. in dieſem Falle nach Analogie von Matth. 9, 30. ein αὐτοῖς hinter ἐνεβριμήσατο nicht haben fehlen laſſen. Wie hart aber würde der ſonſt ſo milde Herr hier erſcheinen, wenn er der Maria, deren vertrauensvolles Wort: Herr wäreſt Du hier geweſen, mein Bruder wäre nicht geſtorben! durch die Thränen der Liebe über den großen Verluſt erſtickt wurde, — wenn er ihr und den Mitweinenden es übel genommen hätte, daß ſie in ihrem Glauben an ihn und an das große Wunder ſeiner Macht nicht ſtärker und fertiger waren?

*) Aehnlich iſt der Gebr. des Lat. fremere, welches auch mit animo vorkommt und ſogar von heftiger Freude gebraucht wird. Eben ſo das Hebr. זעף Gen. 40, 7. wo die LXX. τεταραγμένοι, Dan. 1, 10., wo die LXX. πρόσωπα σκυθρωπά überſetzen.

Johannes hat wirklich nichts unterlaſſen, uns von dieſer und ähnlichen Erklärungen abzurathen. Denn wie konnte Jeſus zürnend ſprechen: ποῦ τεθείκατε αὐτόν; Nur im Tone der Wehmuth iſt dieſe Frage verſtändlich. Wenigſtens was die Thränen bedeuteten, in denen die ſtumme Wehmuth ſich löſte, darüber läßt uns Johannes nicht in Ungewißheit. Siehe, wie hatte er ihn ſo lieb, ſagten die Juden, da ſie den Herrn weinen ſahen, und — wer möchte ſagen, daß ſie Unrecht gehabt? —

Wenn man nun aber von einer andern Seite her ſagt, die ſtarke Gemüthsbewegung des Herrn, ſein Mittrauern und Weinen über den geſtorbenen Freund ſey ein Beweis, daß Jeſus jetzt an nichts weniger dachte und von nichts weniger gewiß war, als von der Auferweckung des Lazarus, und alſo das Wunder wenigſtens nicht auf die Art könne vorgefallen ſeyn, wie Joh. erzähle, ſo ſollte die gläubige Anſicht der Erzählung ſich dadurch nicht ſchrecken, und zur Verwerfung der richtigen Erklärung der Stelle nicht bewegen laſſen. Denn nicht als Gott ſelbſt erſcheint hier der Herr, ſondern als Gottesſohn und Menſchenſohn zugleich. Wie er als Gottesſohn der Erhörung ſeines Gebetes zum Vater und ſeiner erweckenden Macht gewiß war, und in dieſer Gewißheit nach dem Grabe fragte und der zweifelnden Martha V. 40. ihren Kleinglauben verwies, ſo wird er, ehe er an das Grab tritt, und ſeine Seele durch Gebet erhebt, als Menſchenſohn, als Freund und Bruder der Menſchen, von Wehmuth und Mitleid ergriffen und weinet mit den Weinenden.

Bey V. 37. bemerkt Euthymius, ἀδυναμίαν ὀνειδίζουσιν αὐτῷ, καὶ εἰρωνευόμενοι λέγουσιν. Dieß iſt die gewöhnliche Anſicht. Aber ſchon Chryſoſtomus dachte milder von dieſen Juden. Ein Vorwurf liegt allerdings in ihren Worten; nur ſcheint es mehr der Vorwurf des

gläubigen Vertrauens, als des Unglaubens zu ſeyn, derſelbige Vorwurf, den Martha und Maria dem Herrn bey ihrer erſten Begegnung machten, nur unzarter und härter ausgedrückt. Man wundert ſich nur, daß Jeſus den Freund, den er ſo ſehr liebte, habe ſterben laſſen, da es doch in ſeiner Macht geſtanden, es zu verhindern. *) Das καὶ geht nicht ſowohl auf οὗτος, als auf μὴ ἀποθάνῃ. — Sowohl das, was die Juden V. 36., als auch das, was einige von ihnen V. 37., ſagen, ſcheint den Herrn von Neuem ſo mächtig ergriffen zu haben. Sollte man nicht annehmen dürfen, Jeſus habe rein menſchlich darüber Schmerz empfunden, daß er nicht eher hätte helfen können? Auf keinen Fall war es Unwille und Verdruß über die Rede der Juden V. 37., was ihn jetzt ſo ergriff. Es würde dann auch hier das αὐτοῖς bey ἐμβρ. nicht fehlen dürfen. Die falſche Auslegung des ἐμβρ. ἐν ἑαυτῷ von einem Ergrimmen des Herrn ſcheint vorzüglich die Anſicht veranlaßt zu haben, daß die Juden V. 37. es ſo übel gemeint hätten.

Die Familie des Lazarus gehörte zu den wohlhabenderen; denn nur ſolche hatten Felſengräber. Da man auch jetzt noch im Orient Gräber findet, deren Oeffnungen oben ſind und in die man auf Treppen hineinſteigt, **) ſo kann das ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ recht gut von dem Daraufliegen des Steines verſtanden werden.

Erſt V. 41. heißt es, daß man den Stein hinweggehoben habe; es ſcheint alſo, daß Martha V. 39., (wo übrigens τετελευτηκότος, weil es ſeltener iſt und von den meiſten Auctoritäten geſchützt wird, den Vorzug verdient,) das Abwälzen des Steines verhüten und dem Herrn den Anblick und den Geruch erſparen wollte, weil ſie vermuthete, (oder wußte ſie es aus dem häufigen

*) Eben ſo Heumann, Semler, Paulus, Tittmann.

**) S. Jahns Archäol. 1, 2. S. 234. ff.

Beſuch des Grabes?) daß der viertägige *) Leichnam ſchon in Fäulniß übergegangen ſeyn möchte. **)

Vielleicht, daß Martha glaubte, Jeſus wolle nur den Freund noch einmal ſehen. An die Möglichkeit der Auferweckung ſcheint ſie in dieſem Augenblicke nicht gedacht zu haben. Oder unterſchied ſie einen höheren und geringeren Grad der Möglichkeit? Der leiſe Verweis V. 40. bezieht ſich offenbar auf V. 25. und 26. Da jedes Wunder Jeſu ein Werk Gottes war und zur Verherrlichung Gottes auf Erden diente, ſo heißt es ὄψει ***) τὴν δόξαν τ. Θ. vergl. V. 4. 9, 3.

Unterdeſſen wird der Stein hinweggehoben. †) Da erhebt Jeſus ſeine Augen gen Himmel und ſpricht: Vater ich danke Dir, daß Du mich erhöret haſt, ἤκουσάς μου. Haben wir recht überſetzt, ſo war Jeſus in dieſem Augenblicke ſeiner göttlichen Kraft ſich ſchon bewußt, und ſeiner Sache gewiß. V. 41. und 23. laſſen keine andere Ueberſetzung zu. Oder iſt V. 41. nur der laute Schluß eines längeren ſtillen Gebetes, worin Jeſus Gott um Erhörung ſeines Wunſches gebeten hatte?

*) Ueber den claſſiſchen Gebrauch des τεταρταῖος und der verwandten WW. τριταῖος, πεμπταῖος u. ſ. w. beſonders von Kranken, Todten, Begrabenen ſ. Raphelius Anmerkung aus Xenophon, Wetſtein und Wolf zu d. St.

**) Schon Salmaſius machte darauf aufmerkſam, daß ſich aus dieſer Vermuthung der Martha ſchließen laſſe, der ἐνταφιασμὸς habe nur in einer unctio beſtanden und ſey keine Aegyptiſche pollinctura geweſen. Die Unction aber, bemerkt Lampe, bewahrte den Leichnam wenigſtens auf einige Zeit vor der Fäulniß; entweder alſo war ſie gar nicht angewendet, oder, da ſie es war, (V. 44.) fürchtete Martha zu ängſtlich.

***) Ueber das richtige ὄψει in dieſer Stelle ſ. Griesbach und Winers Grammatik S. 32.

†) Das von Griesbach ausgeſtoßene οὗ ἦν ὁ τεθνηκὼς κείμενος wäre, wenn auch mehrere Auctoritäten es nicht ausließen, verdächtig. Sehr früh, ſcheint es, vervollſtändigte man den kurzen aber an ſich wohl verſtändlichen Ausdruck des Johannes auf mannichfaltige Weiſe, ſ. Griesbachs Varianten.

Aber nach V. 11. und 23. war Jesus schon erhört, ehe er nach Bethanien kam und dem Grabe nahete. Oder ist ἤκουσας etwa in der Bedeutung des Futurums zu nehmen? Aber Danksagung geschieht ja nur für das Empfangene.

Doch ich weiß, fügt Jesus V. 42. betend hinzu, daß Du mich allezeit hörest, aber um des Volkes willen, das umherstehet, sage ich es, (spreche ich den Dank laut aus,) damit sie glauben, Du habest mich gesandt. — Hätte Jesus gesagt, er hätte bloß des Volkes wegen gebetet und gedankt, so hätte man Recht sich daran zu stossen. Daß er aber, sonst gewohnt still und in der Einsamkeit zu beten, jetzt laut betete, um des Volkes willen, daß es glauben möchte, seine Wunderkraft komme von Gott und er sey von Gott gesendet, hat nichts Anstößiges und der Seelenhoheit Jesu Widersprechendes, wenn man nur bedenkt, wie geneigt die feindlichgesinnten Juden waren, Jesu Wunderkraft dem Teufel zuzuschreiben, um nur auf jeden Fall vom Glauben an ihn loszukommen. Wenn Vers 42. unecht wäre, wie Dieffenbach *) ihn denn dafür hält gegen das allereinstimmigste Zeugniß aller Auctoritäten, würde man nicht dennoch, um sich das ungewöhnliche laute Beten und Danksagen des Herrn im Augenblicke der Wunderthat zu erklären, sagen müssen, was Johannes sagt? Aber vielleicht hat Johannes dem Herrn diese Worte nur geliehen, um V. 41. zu erklären? Viel eher würde ich mir diese Vermuthung gefallen lassen, als die Dieffenbachsche, die, da der Vers auch nicht einmal eine einzige Variante hat, fast an Leichtsinn gränzt. Aber wozu auch diese Vermuthung, da die Anstößigkeit des Verses nur scheinbar ist? —

Der starke Ruf des Herrn δεῦρο ἔξω! V. 43. setzt voraus, daß die Lebenskraft schon wiedergekehrt war. Schon Chrysostomus sagt: οὐκ εἶπεν, ἀνάστηθι· ἀλλὰ

*) Bertholdts krit. Journal d. Th. Lit. Br. 5. St. 1. S. 8.

δόρο ἔχω, ὡς ζῶντι διαλεγόμενος τῷ τετελευτηκότι. In welchem Augenblicke aber das entflohene Leben wiedergekehrt seyn mochte, fragt die menschliche Neugier vergebens. Der Zweifel spricht, es war noch nicht entflohen und der Tod nur Schein. So hätten also die Zeugen der That alle sich getäuscht und der Herr mit der menschlichen Leichtgläubigkeit sein Spiel getrieben, und nur der Zweifel und der Unglaube meinten es ernst mit der Menschheit und sähen die Wahrheit rein und lauter! — Diejenigen, welche geneigt sind, die Erweckung des Lazarus für kein Werk der persönlichen Wunderkraft Christi, *) sondern für eine bloße Gebetserhörung und recht eigentlich für ein ἔργον τ. θεοῦ im engeren Sinne zu halten, erlauben sich eine Distinction, welche in der evangelischen Geschichte gar keinen Grund hat, und werden durch V. 43. 45. vorzüglich aber durch V. 11. πορεύομαι ἵνα, ἐξυπνίζω, αὐτὸν hinlänglich widerlegt. Eine solche Gebetserhörung wäre sie nicht auch ein Wunder? So hätten wir also Statt des einen Wunders zwey. Auf eine andere, aber völlig absurde Weise verdoppeln das Wunder diejenigen, welche, wie Basilius der Gr., Chrysostomus, Euthymius, **) und viele neuere, z. B. Lightfoot, Lampe u. a. auch darin ein Wunder finden, (θαῦμα ἐν θαύματι sagt Basilius,) daß der auch an den Füssen mit Grabbinden, κειρίαις, gebundene ohne Hinderniß gehen konnte. Aber entweder ist ἐξῆλθεν nur soviel, als er wollte, versuchte herauszugehen, oder, was wegen des folgenden λύσατε αὐτὸν wahrscheinlicher ist, jeder Fuß und jede Hand war bey dem ἐνταφιασμὸς besonders umwunden. In Aegypten wenigstens wurden nicht nur die Hände und Füße, sondern auch die Finger,

*) Schon Chrysostomus polemisirt gegen diese Ansicht.

**) Basilius hom. de grat. act. Chrysostomus deutet diese Ansicht nur leise an. Euthymius aber ruft aus ὦ μείζονος καὶ διπλοῦ θαύματος!

jedes besonders, eingewickelt. *) Ὄψις ist hier gebraucht, wie Offenbar. 1, 16. Jerem. 3, 3. von dem Gesicht, insbesondere der Stirn. Ueber σουδάριον hat das Beste Dr. Paulus bey d. St. Der Befehl des Herrn, dem Erweckten die Grabtücher zu lösen und ihn gehen zu lassen, sollte zum Zeugniß dienen, daß Lazarus wieder im vollen Besitz der Lebenskraft sey.

Hier bricht Johannes die schönste Erzählung seines Evangeliums ab, und überläßt es dem Leser, sich die Scene des Wiedersehens selbst auszumahlen. Nur über die Wirkung des Wunders bemerkt er, daß viele von den anwesenden Juden deßhalb an Jesum geglaubt hätten, einige andere aber zu den Pharisäern gegangen wären und ihnen gesagt hätten, was Jesus gethan habe. Von diesen letzteren sagt Euthymius: οὐχ ὡς θαυμάζοντες, ἀλλὰ διαβάλλοντες ὡς γόητα. Origenes meinte, die Leute hätten, überzeugt von der Wahrheit und Größe des Wunders, nichts Anderes im Sinne gehabt, als die ungläubigen Pharisäer über Jesum eines Besseren zu belehren. Johannes wenigstens scheint nicht so gut von ihnen zu denken; denn er stellt sie als Feindselige den vielen Gläubigen V. 45. gegenüber, und giebt nicht undeutlich zu verstehen, daß ihre Anzeige die Versammlung des Synedriums und den blutigen Rath des Kaiphas unmittelbar veranlaßt habe.

Wie damals das Wunder, so wirkt noch jetzt die Erzählung davon auf sehr verschiedene Weise. Denn während die meisten Christen von ihrer Wahrheit eben so sehr, als von ihrer Schönheit ergriffen, in ihr, als der Krone aller Wundererzählungen, ein Hauptfundament ihres Glaubens an den Sohn Gottes finden, bieten einige, **) gewiß meist aus redlicher Ueberzeugung und

*) Jahns Archäol. Th. 1. B. 2. S. 425.

**) Der große Spinoza, so erzählt Bayle, (Diction. Spinoze

Liebe zur Wahrheit, alle Kraft des Scharfsinnes und Witzes, und alle Künste der neueren Kritik auf, theils um die Glaubwürdigkeit der Erzählung überhaupt zweifelhaft zu machen, theils aber um das Wunderelement der sonst glaubwürdigen Erzählung natürlich zu erklären. Die Einwürfe und Vorwürfe der früheren Neologie, schon zu ihrer Zeit gründlich wiederlegt, verdienen kaum noch erwähnt zu werden. Ungleich schärfer, ernster, und scheinbar gefährlicher sind die Angriffe der neueren rationalistischen Kritik, wie sie insbesondere von Dr. Paulus und Gabler*) gegen unsere Erzählung ausgeführt worden sind. Einige Dunkelheiten und Unbestimmtheiten z. B. in der Antwort Christi V. 4., besonders auch über die Art der Krankheit, benutzend stellen diese Kritiker den Hergang der Sache so vor, daß Jesus so weit entfernt gewesen sey, schon bey der ersten Nachricht von der Krankheit des Lazarus dessen Tod und Wiedererweckung vorauszusehen und vorherzusagen, daß er vielmehr die Krankheit für nicht gefährlich erklärt habe, und eben deßhalb in der Hoffnung, daß Lazarus durch den Gebrauch der vielleicht von ihm verordneten Heilmittel schon wieder genesen werde, an dem Orte geblieben sey, wo er war. Auch, nachdem Jesus von dem Tode des Freundes Nachricht bekommen, habe er an nichts weniger gedacht, als ihn vom wirklichen Tode zu erwecken, sondern den vermeintlichen Tod für eine starke Ohnmacht haltend habe er gehofft, entweder, die Ohnmacht werde sich schon von selber wieder geben, oder es

---

not. R.) sagte einst zu seinen Freunden, er sey bereit, sein ganzes System in Stücken zu zerbrechen, und ein Christ zu werden, wenn man ihn von der Wahrheit der Auferweckung des Lazarus überzeugen könnte. Ein schönes Zeugniß eines nicht christlichen Zweiflers für die Wahrheit und Ueberzeugungskraft der Geschichte!

*) Paulus in s. Commentar zu d. St. und Gabler in s. Journal für auserlesene theol. Literatur Bd. 3. S. 235. ff.

werde ihm durch seine Heilkunst gelingen, den Freund wieder ins Leben zurückzurufen. Mit dieser zweydeutigen, und zweifelhaften Hoffnung sey der Herr nach Bethanien gekommen. Ungewiß, ob sein Wunsch werde erfüllt werden, habe er, im Falle Lazarus wirklich gestorben sey, die Martha auf die künftige allgemeine Auferstehung der Todten vertröstet, und mitleidsvoll mit den Weinenden geweint. Indessen habe er sich doch weder durch die Versicherung der Martha, daß Lazarus schon vier Tage im Grabe gelegen, noch durch ihre Vermuthung, daß der Leichnam vielleicht schon in Fäulniß übergegangen sey, von dem menschenfreundlichen Versuche abhalten lassen, den Schwestern den Bruder wiederzugeben. So sey er, vielleicht jetzt gerade mit wachsender Hoffnung eines glücklichen Erfolges, an das geöffnete Grab getreten, und habe bey dem ersten von der Freundschaft geschärften Blicke in dasselbe, vielleicht näher oder günstiger stehend als die Andern, zuerst und allein wahrgenommen, daß Lazarus, wahrscheinlich durch das Einströmen des Lichts und den warm einströmenden Luftzug, verbunden mit den Nerven reizenden Wohlgerüchen, womit der Scheintodte umgeben gewesen, von selbst wieder erwacht war. Für diesen neuen Beweis der Vaterliebe Gottes in der Erhörung seines heißesten Wunsches habe dann der Herr, ehe er den Umstehenden nur ein Wort von seiner Entdeckung habe sagen können, seinem himmlischen Vater laut und öffentlich zu danken sich gedrungen gefühlt, und darauf, nicht dem Todten, sondern dem Lebendigen im Grabe geboten herauszukommen.

Da schon viele Andere mit eben so gewissenhafter Genauigkeit, als großem Glück die einzelnen Irrthümer, Fehler und Unwahrscheinlichkeiten dieser Ansicht aufgedeckt haben, *) und was die gezwungene Erklärungen einiger

*) Vergl. Heubner miraculorum ab Evang. narratorum

widerſpenſtigen Stellen und Ausdrücke in der Erzählung des Johannes betrifft, ohne welche einen ſolchen Hergang der Sache zu gewinnen unmöglich iſt, die Widerlegung derſelben theils unmittelbar theils mittelbar in unſerer Auslegung ſchon enthalten iſt, ſo erlaube ich mir hier nur auf Folgendes aufmerkſam zu machen.

Daß Johannes als Augenzeuge erzählt, iſt unleugbar. Glaubt man ihm nun, daß Lazarus auf das Gebot und den Ruf Chriſti aus dem Grabe wirklich wieder hervorging, nachdem er vier Tage in demſelben gelegen hatte, von den Schweſtern, den Freunden und Verwandten für todt gehalten, iſt es dann nicht inconſequent und unhiſtoriſch, dieß und alles Andere, was der ſonſt glaubwürdige Zeuge erzählt, zu glauben, nur das nicht, daß Lazarus wirklich todt war? Man ſagt, es war bey der damaligen Sitte der Juden, den Geſtorbenen noch am Tage des Todes zu begraben, nicht ſelten, daß Scheintodte, die nur in einer ſtarken Ohnmacht lagen, begraben wurden. Ja noch mehr! Es waren, ſagt man, »die Beyſpiele des Wiederbelebtwerdens ſolcher Scheintodten vor dem vierten Tage den Juden ſo gar nichts Unerhörtes.« Wie aber kam es denn, daß weder die Schweſtern, noch die Freunde und Verwandten, noch irgend einer der Gegenwärtigen auf den Gedanken kamen, Lazarus möchte wohl nur in einer ſtarken Ohnmacht begraben liegen? Daß Jeſus den Todten nur für einen Ohnmächtigen gehalten habe, läßt ſich mit nichts erweiſen. Entweder Johannes berichtet uns Alles falſch; oder Jeſus redete V. 11. und 15. nicht nur bildlich, ſondern dunkel, zweydeutig und trügeriſch. Werden die

---

interpretatio grammatico historica. Vitemb. 1807. p. 31. sqq. Flatt in Süßkinds Magazin Stück 14. S. 91. ff. Schott opusc. Tom. 1. p. 259. sqq. und Kuinöl zu d. St., wo auch die hiehergehörige Litteratur verzeichnet iſt.

Worte der Erzählung in ihrem natürlichen einfachen Sinne genommen, ohne Zwang und Ziererey, so ist klar, daß weder Jesus noch irgend ein Anderer, selbst unter den ihm feindlichen Juden Niemand, weder vor noch nach der Wiedererweckung des Lazarus den Tod für eine bloße Ohnmacht gehalten haben. Aber gesetzt, Lazarus wäre nur scheintodt gewesen und Jesus hätte ihn wirklich dafür gehalten und die Wiederbelebung wäre ohne sein Zuthun auf dem natürliche Wege, wie man vermuthet, zu Stande gekommen, — was für ein Christus! Ist das derselbe, der da sagte, er sey die Wahrheit, derselbe, der einmal über das andere versicherte, er suche seine Ehre nicht? Oder erscheint hier nicht vielmehr ein ehrgeiziger Thaumaturg, der schlau und glücklich genug ist, den Zufall zu benutzen und ihn bey Leichtgläubigen zum Schein einer höheren Gotteskraft trügerisch und schauspielerisch zu gebrauchen? Der ehrliche Christus aber würde dem staunenden Volke auf jeden Fall gesagt, wie die Sache wirklich zugegangen sey, und der ehrliche Johannes, das trauen wir ihm zu, würde uns den natürlichen Hergang der Sache, der ihm nicht entgehen konnte, gewiß nicht verschwiegen haben. Lieber aber, das ganze Evangelium für unecht erklären, als mitten in dem echten Evangelium einen solchen Christus und einen solchen Jünger finden, denen die Wahrheit in der Hand so zur Täuschung wurde!

Ungleich mehr Recht, als zur natürlichen Erklärung des wohlbeglaubigten und der unbefangenen Exegese unverdächtigen Wunders, hat die historische Kritik zu der Frage, wie es komme, daß die drey ersten Evangelisten dieser so höchst wichtigen und einflußreichen That unseres Herrn mit keiner Sylbe Erwähnung thun? Allerdings eine auffallende Erscheinung! Vorauszusetzen, daß die drey ersten Evangelisten diese Geschichte durchaus hätten wissen und erzählen müssen, und dann aus dem Schweigen der drey ersten Evangelien zu schließen, daß die ganze

Erzählung erdichtet und das ganze Johanneische Evangelium unecht sey, ist, wenn irgend etwas diesen Namen verdient, eine Kritike sonder Gleichen, und zeugt von gänzlichem Mangel an Einsicht in das Verhältniß unserer Evangelien zu einander. Grotius und Herder glaubten, die Erscheinung erkläre sich am besten so, daß die drey ersten Evangelisten, obgleich mit der Geschichte und ihrer Wichtigkeit bekannt, sie dennoch aus persönlichen Rücksichten gegen den noch lebenden Lazarus ausgelassen, um ihm und seiner Familie keine Ungelegenheit zu machen, daß aber Johannes, da er viel später und nach dem Tode des Lazarus geschrieben, diese Vorsicht nicht nöthig gehabt habe. Aber wer weiß denn, wann Lazarus starb und die drey ersten Evangelisten schrieben? Lukas schrieb sein Evangelium für seinen Freund Theophilus, der, wo er auch gelebt haben mag, gewiß nicht in Palästina lebte; Markus aber schrieb wenn nicht für Römische Christen, doch auf keinen Fall für Palästinenser. Gesetzt, Lazarus hätte damals noch gelebt, als diese schrieben, und beyde hätten dieß gewußt, sollten sie aus ängstlich schonender Rücksicht eine so wichtige Thatsache ihren ersten nicht Paläst. Lesern verschwiegen und in ihre Evangelien, die gewiß für's erste nicht nach Palästina kamen, aufzunehmen unterlassen haben? Und selbst, wenn unser jetziger Matthäus wirklich von dem Apostel gl. N. und ursprünglich für Paläst. Christen noch zu Lebzeiten des Lazarus geschrieben worden wäre, wie unwahrscheinlich, daß ein Apostel des Herrn aus bloß persönlichen und ängstlichen Rücksichten eine Geschichte verschwiegen haben soll, in der so viel Kraft lag, den Glauben an den Messias zu wecken und zu stärken! War, was höchst wahrscheinlich ist, Lazarus mit seinen Schwestern Christ geworden, wie sollten ihm die Apostel nicht zugemuthet haben, um des Herrn willen, selbst mit Gefahr des Lebens die Geschichte seiner

Erweckung erzählen zu laſſen, ja ſelbſt zu erzählen, wo nur irgend ein Ohr ſie hören wollte?

Kann nun auf dieſe Weiſe die Erſcheinung nicht genügend erklärt werden, ſo bleibt meines Erachtens nichts übrig, als zu behaupten, die drey erſten Evangelien haben die Geſchichte nur darum nicht, weil ſie dieſelbe nicht kannten, eine Behauptung, die demjenigen nicht auffallend und anſtößig ſeyn kann, der mit uns den Urſprung der drey erſten Evangelien aus der allmählig ſich vervollſtändigenden, zuerſt vielleicht bloß mündlichen, dann theilweiſe ſchriftlichen Evangelientradition annimmt, und uns zugiebt, daß das Evangelium des Matthäus in ſeiner jetzigen Geſtalt kein Werk des Apoſtels Matthäus ſeyn könne, mag auch die allererſte Grundlage von ihm herrühren. Daß nun in der unſern drey erſten Evang. zum Grunde liegenden Tradition die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus fehlte, möchte ich nicht mit Gabler allein daraus erklären, daß dieſe Tradition urſprünglich nur aus Galiläiſchen Sagen erwachſen ſey und von ſolchen Galiläiſchen Männern herrühre, die bey dem Wunder nicht gegenwärtig waren, auch ſpäterhin am Feſte nichts von der Geſchichte erfuhren, ſondern lieber ſo erklären, daß die Leidensgeſchichte unſers Herrn, urſprünglich allein erzählt und auf populäre Weiſe wenig pragmatiſch, mit dem Einzuge in Jeruſalem anfing, und unbekannt mit der inneren und geheimen Geſchichte des Synedriums und ſeiner Machinationen nur die auffallendſten Scenen und Reden Jeſu ſeit ſeinem Einzuge herausgehob und zuſammenſtellte. Ganz anders aber Johannes. Er war, wie man ſieht, nicht nur Zeuge von dem Wunder in Bethanien, aus welchem mehr, als aus irgend einem anderu, die innigſte Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu hervorleuchtete, ſondern er kannte auch mehr als irgend ein anderer ſeiner Mitjünger die geheime und innere Geſchichte des Synedriums

und ſeiner wachſenden Feindſchaft gegen den Herrn. Selbſt wenn die Erweckung des Lazarus nichts weiter bewirkt hätte, als den unmittelbar darauf gefaßten Entſchluß des Synedriums, Jeſum zu tödten, ſo würde Johannes, dem ſehr daran lag, die Kampfesgeſchichte Jeſu mit der Jüdiſchen Welt recht ins Licht zu ſetzen, die in dieſer Hinſicht ſo ſehr wichtige Erzählung nicht haben auslaſſen können.

11, 47. — 57.

Die zuverläßige Quelle des Johannes für die nun folgende Verhandlung des Synedriums war wohl keine andere, als die Erzählung der heimlichen Freunde und Gönner Jeſu im hohen Rath, eines Nikodemus, eines Joſeph von Arimathia, vergl. 12, 42.

Der beſonders ſeit der Erweckung des Lazarus von Neuem wachſende Beyfall und Glaube an den Meſſias im Volke erſchreckte auch die Gleichgültigſten im hohen Rath, und vereinigte die ſonſt ſtreitenden Partheyen. Das Synedrium verſammelt ſich, Kaiphas an der Spitze. Was ſollen wir thun, fragen die Rathloſen in ihrem Unglauben. Nur an die Zeichen und Wunder Jeſu und an den äußeren Erfolg derſelben denken die fleiſchlich Geſinnten; an ſeine Lehre und Wahrheit und an die innere ſtille und unüberwindliche Gewalt derſelben denken ſie nicht. Anſtatt, wie es ſich für ein theologiſches und geiſtliches Collegium und für wahrhafte Freunde des Vaterlandes geziemt hätte, tiefer in die Sache einzugehen und zu unterſuchen, ob Jeſus denn wirklich der Meſſias ſey oder nicht, nehmen ſie mit frevelhaftem Leichtſinn als ausgemacht an, daß er ein Betrüger ſey, und mit echt hierarchiſchem Geiſte betrachten ſie die ganze Angelegenheit nur vom politiſchen Standpuncte und aus eigenſüchtigem Intereſſe.

Laſſen wir ihn ſo gehen, dieſen Menſchen, wie bis-

her, ſo ſprach wahrſcheinlich der ſtrengere Theil des Synedriums gegen den mildern und gleichgültigen, — ſo werden am Ende noch Alle an ihn glauben, und ihn zum Könige Iſraels ausrufen. Den Aufruhr zu ſtrafen werden die Römer kommen, und unſer Land und Leute dahinnehmen und vertilgen.

Unter τόπος verſtehen einige Ausleger die heilige Stadt, andere den Tempel, noch andere das Jüdiſche Land. Da aber im erſten und zweyten Falle das demonſtrative Pronomen nicht fehlen, im zweyten Falle aber vielleicht nach der Analogie von Apoſtelg. 6, 13. 14. auch noch ἅγιος dabeyſtehen würde, ſo ſcheint mir τόπος hier vorzüglich wegen des dabeyſtehenden τὸ ἔθνος am richtigſten vom Jüdiſchen Lande verſtanden werden zu müſſen. Weil Land und Volk längſt erobert war und unter Römiſcher Botmäßigkeit ſtand, ſo kann αἴρειν, zunächſt nur zu ἔθνος gehörig und mit τόπος durch ein Zeugma verbunden, hier nichts anderes heißen, als das Volk wegſchaffen, gefangen wegführen, vertilgen, Ezech. 30, 18. Luk. 23, 18. Joh. 19, 15. u. a., das Land aber verwüſten. *)

Wahrſcheinlich nach einigem Hin- und Herreden über die zu ergreifenden Maaßregeln, da man zu keinem entſcheidenden Entſchluß kommen konnte, Viele ſich wohl zu ſehr vor dem Volke fürchteten, um zu dem Härteſten zu rathen, vielleicht auch einige mildere und gemäßigtere Männer, wie Nikodemus, zur Mäßigung und Vorſicht ermahnt hatten, trat Kaiphas, als damaliger Hoherprieſter Vorſitzer des Synedriums, auf und redete zornig: Ihr wiſſet in dieſem Stücke nichts! Und gar nicht bedenkt Ihr, daß es für uns beſſer iſt, daß ein Menſch ſterbe für das Volk, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe!

*) Euthymius: ἀφοῦσιν, ἤγουν, ἀπολέσουσιν.

— Des Hohenpriesters Ansicht und Grundsatz *) dringt durch. Niemand wagt zu widersprechen. So wird der Tod Jesu beschlossen und von diesem Tage an darüber Rath gepflogen. V. 53.

Da aus Josephus Archäol. 18, 2. 2. und 4. 3. deutlich hervorgeht, daß der damals regierende Hohepriester Kaiphas dies Amt zehn Jahre hintereinander verwaltete und während der ganzen Lehrzeit Jesu darin blieb, so kann Johannes mit dem ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου V. 49. und 51. nicht gemeint haben, das hohepriesterliche Amt sey damals jährlich, und Hannas und Kaiphas seyen abwechselnd damit bekleidet gewesen. Entweder also heißt τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου überhaupt nur zu der Zeit (damals), oder richtiger, Johannes versteht darunter das Todesjahr des Erlösers und macht für seine Griech. Leser, denen nichts daran lag, zu wissen, ob Kaiphas das Amt nach Recht und Regel und wie lange er es bekleidete, zum Verständniß dieser und der ganzen folgenden Erzählung die gelegentliche Bemerkung, daß Kaiphas gerade in dem Jahre Hoherpriester war und also an der Spitze des Synedriums stand. — Das ἵνα nach συμφέρον V. 50. hat keine Schwierigkeit, **) ob aber das ἵνα nach συνεβουλ. so viel sey, als πῶς, vergl. 12, 10. Matth. 26, 4. (Mark. 14, 1. Luk. 22, 2., oder ob συμβουλ. hier mehr die Bedeutung des Beschliessens, als des Berathschlagens habe, und deßhalb ἵνα folge, ist schwer zu entscheiden. Für das erstere spricht mehr der Sinn der Stelle und das ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας, für das letztere mehr der regelmäßige Ge-

*) Ueber diesen im Munde der Tyranney und des Verfolgungseifers eben so ungerechten und verderblichen, als im Sinne der sich aufopfernden und selbstverleugnenden Liebe wahren und heilbringenden Grundsatz s. was Wetstein darüber zu d. St. gesammelt hat.

**) S. Wahl's Clavis unter d. W. ἵνα.

brauch des ἵνα. Wie, wenn man ſagte, ἵνα bezeichne hier den letzten Zweck der Berathſchlagungen; da aber der Tod Jeſu ſchon beſchloſſen geweſen ſey, ſo ſey es nur noch auf die Art und Weiſe angekommen, dieſen Beſchluß auszuführen, und in ſo fern, aber nur in ſo fern könne ἵνα für πῶς genommen werden.

Die Schwierigkeit und ſcheinbare Seltſamkeit der Parentheſe V. 51. und 52. kann kein Grund ſeyn, dieſe beyden Verſe für unecht, für den Zuſatz einer ſpäteren Hand, vielleicht eines Schülers des Johannes zu erklären. Die Bemerkung iſt ſo ganz im Geiſte und in der Art des Johannes (vergl. 2, 21. 22. 7, 39.), daß zu verwundern wäre, wenn er ſie nicht gemacht hätte.

Der blutige Rath des Kaiphas entſchied über den Tod des Herrn. Indem nun Johannes dieſes erwog, zugleich aber auch, mit dem ihm eigenthümlichen Pragmatismus, *) die ſeligen Folgen jenes Todes für das Heil des Volkes, ja der ganzen Welt überdachte, und ſo das merkwürdige Zuſammentreffen gewahr wurde zwiſchen dem gleichſam durch den Herrn ſelbſt geheiligten Ausdruck von dem Weſen und Zwecke ſeines Todes (vergl. Matth. 26, 28. Mark. 14, 24. Luk. 22, 20.) und zwiſchen den Worten jenes blutigen Rathes, ſo ſchien es ihm, als gewönne des Hohenprieſters Ausſpruch einen höheren Sinn, und als ſey, wie einſt durch Gottes Willen Bileams Fluch in ſeinem Munde ſich in Segen verwandelt hatte, ſo hier durch Gottes gnädige Fügung das verderbliche Wort des Kaiphas zu einer Weiſſagung geworden von dem durch den Tod des Herrn der Welt erworbenen Heile. Das Wort des Hohenprieſters, will Joh. ſagen, in welchem Sinne und Umfange iſt es wahr geworden und in Erfüllung gegangen! Nicht bloß zum Beſten des Jüdiſchen Volkes (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους), ſon-

*) Vergl. oben S. 161.

dern auch, (wie die tägliche Erfahrung lehrt,) um die in aller Welt und unter allen Völkern zerstreueten Kinder Gottes zu Einer Heerde zu versammeln, vergl. 10, 16., sollte Christus sterben. In diesem Sinne aber konnte Kaiphas, der an sich ungöttliche, jenes bedeutungsvolle Wort nicht aus sich selber reden, sondern als damaliger Hoherpriester (ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου) hat er es wie aus göttlichem Antriebe, ihm selber unbewußt,*) geweissagt. — Hierin, in diesem Letzteren, liegt eigentlich allein das Auffallende und Schwierige der Joh. Bemerkung. Dieß verschwindet aber gänzlich, wenn man bedenkt, daß Joh. nach der Denkweise jener Zeit das Unmittelbare vom Mittelbaren, das Zufällige vom Nothwendigen nicht unterscheidend, und den durch seine Deutung in die hohenpriesterlichen Worte erst hineingetragenen Doppelsinn mit dem ursprünglichen Sinne derselben verwechselnd, die so gewonnene scheinbare Weissagung des Kaiphas, des ungläubigen, des damaligen Hauptes der Feinde Jesu, nicht anders zu erklären vermochte, als aus der populären im A. T. begünstigten Vorstellungsweise seiner Zeit,**) daß dem hohenpriesterlichen Amte, als solchem, die Gabe der Weissa-

---

*) Ueber das unbewußte Weissagen s. Wetstein und Schöttgen zu d. St. Schemot R. 1. heißt es: vaticinata est filia Pharaonis et nesciebat, quid vaticinaretur. Ialcut Rubeni f. 146. Ecce quid loquatur Balak (magus et propheta Iudaeis visus) Num. 21, 6.: vaticinatus est nec bene novit, quid.

**) Man s. Exod. 4, 15. Num. 27, 19. ff. Deut. 17, 12. Josephus Archäol. 6, 6. 3. wo es von Saulus heißt, κελεύει τὸν ἀρχιερέα λαβόντα τὴν ἀρχιερατικὴν στολὴν, προφητεύειν αὐτῷ περὶ τῶν μελλόντων. 1 Sam. 22, 10. 23, 6. 9. 2 Sam. 2, 1. 5, 19. 21, 1. Geistiger denkend als Viele seiner Zeit sagt Philo: ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἱερεὺς εὐθύς ἐστι προφήτης, οὐ γένει μᾶλλον ἢ ἀρετῇ παρελήλυθὼς ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θεραπείαν. De constit. princip. oder de iustitia. Opp. ed. Mangey Tom. II. p. 367. vergl. die Anmerk. v. Grot. zu d. St.

gung eigenthümlich beywohne, und zwar unabhängig von der Würdigkeit der Person.

Daß nun diese Ansicht des Johannes keine Gültigkeit mehr für uns habe, und eben so wenig die mißverstandene Lehre von der Amtsgnade der Geistlichen, *) als die Lehre von der Infallibilität des römischen Papstes irgendwie begründen könne, leuchtet ein. Eben so klar aber ist, daß jeder Versuch, durch eine andere Auslegung den Worten, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, einen besseren, gültigeren, und wie man meint, mehr christlichen Sinn abzugewinnen, wenigstens unnöthig ist. Lightfoot und einige andere legen einen besonderen Nachdruck auf das τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, und, die Weissagung des Kaiphas für eine wirkliche haltend, sagen sie, die Ausgießung des heiligen Geistes in jenem Jahre sey so überreich gewesen, daß auch dem Jüdischen Hohenpriester einige Tropfen davon zu Theil geworden seyen. Aber schon Vitringa hat diese seltsame Reactionsexegese aus Joh. 7, 39. glücklich widerlegt. **) Andere ὅτι als Causalpartikel nehmend leiten die Weissagung des Hohenpriesters her aus der wunderbaren Kraft des an außerordentlichen Ereignissen überreichen Todesjahres Jesu. ***) Andere nehmen dem Worte προφητεύειν seine gewöhnliche Bedeutung. Noch Andere suchen sich durch veränderte Interpunction zu helfen, indem sie hinter ἐκείνου ein Punctum setzen und den Sinn so angeben: Kaiphas sagte es (V. 50.) nicht, wie er nemlich selbst behauptete, bloß aus sich, sondern von Amtswegen. Er weissagte aber (füge Johannes hinzu) gewissermaßen u. s. w. †) Da aber diesen Auslegungen die Gezwungen-

*) Vergl. Scharbau de Caipha eiusque vaticinio. Lubecae 1715, p. 22.
**) Observatt. sacrae Vol. II. lib. VI. cap. 13.
***) S. Lampe zu d. St.
†) So Paulus in s. Comment. zu d. St. und Heumann.

heit an der Stirn geschrieben steht, so bedürfen sie keiner weiteren Widerlegung. — Kuinöl, mit dem wir im Wesentlichen einig sind, behauptet, ἐπροφήτευσεν sey hier φαινομένως zu verstehen, und ὅτι durch denn zu übersetzen. Aber, was das letztere betrifft, so scheint mir das ἀλλὰ hier zu stark einschreitend zu seyn, als daß τοῦτο als Object zu εἶπεν und ἐπροφήτευσεν zugleich bezogen werden könnte, in Betreff des ersteren aber darf nicht übersehen werden, daß zwar nicht wir, wohl aber Joh. nach seiner Art zu denken und nach der Vorstellung seiner Zeit ein Recht hatte, den Ausspruch des Kaiphas für eine wirkliche Weissagung zu halten.

Ephraim, wohin sich Jesus, V. 54., von dem Beschluß des Synedriums vielleicht durch seine heimlichen Freunde in demselben, Nikodemus und Joseph von Arimathia, benachrichtigt, mit seinen Jüngern zurückzog, ist, wie nach Lightfoots Untersuchungen darüber *) jetzt allgemein angenommen wird, ein von Jerusalem etwa 2 Meilen entferntes, nahe an der Jüdischen Wüste liegendes Städtchen. Die Nähe der Wüste, scheint es, machte diesen Aufenthaltsort sicher.

Es war gewöhnlich, daß Viele, die irgendwie Levitisch unrein waren, noch vor dem Pascha nach Jerusalem hinaufgingen, um sich daselbst zu reinigen und zur Feyer des Festes zu weihen. **) So hier V. 55. Die Suchenden und Fragenden V. 56. können wohl nicht gut aus der Gegend von Ephraim gewesen seyn, wie Grotius meinte, diese würden Jesum nicht gesucht haben. Richtiger bezieht man ἐκ τῆς χώρας auf die Umgegend von Jerusalem und dem Jüdischen Lande überhaupt.

Offenbar ist, daß der wahrscheinlich gleich, nachdem

*) S. Lightfoot disquis. chorographica in Ioan. cap. VII. n. 1.

**) S. Lampe zu d. St.

man beſchloſſen hatte Jeſum zu tödten, gegebene Befehl des Synedriums V. 57. die Frage der Leute unter einander im Tempel V. 56. veranlaßte. Vielleicht, daß Jeſus ſonſt pflegte vor dem Feſte in Jeruſalem zu ſeyn. Darum ſuchen ſie ihn, und da ſie ihn nicht finden, fragen ſie einander, gewiß in keiner böſen Abſicht, ſondern mehr aus Neugier und auf den Ausgang der Sache geſpannt: Was dünket Euch, daß er nicht kommt? So die Frage zu faſſen ſcheint mir wegen der ſtarken Verneinung οὐ μὴ ungleich richtiger, als wenn man ſie ſo wiedergiebt: Was dünket Euch? Ob er auf das Feſt nicht kommen wird? *) Auf jeden Fall aber war den Fragenden das Nichtkommen ungleich wahrſcheinlicher.

*) S. Lampe zu d. St. Der Aoriſt ἔλθῃ (zumal der Conjunctiv) ſteht hier leichter für das Präſens, als für das Futurum.

Achter Abschnitt.

12, 1. — 21, 25.

Jesus kehrt um die Zeit des Paschas nach Bethanien zurück, und wird im Hause des Lazarus von der Maria gesalbt, bey welcher Gelegenheit Judas Ischarioth eine Gesinnung verräth, die ihn als einen des Verraths an dem Herrn Fähigen charakterisirt. 12, 1. — 11. Darauf hält Jesus seinen feyerlichen Einzug in Jerusalem 12, 12. — 19. Von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bis zu seiner Gefangennehmung erzählt uns Johannes seine merkwürdige Unterredung mit den Griechen, und was der Herr bey Gelegenheit der Stimme vom Himmel, dieselbe auslegend, von der Nothwendigkeit und Nähe seines Todes sagte. 12, 20. — 36. Hieran knüpft der Evangelist seine eigene Betrachtung über den hartnäckigen Unglauben der Juden, die Ursachen und Folgen desselben. 12, 37. — 50. Jetzt aber führt er uns aus dem weiten Kreise der Jüdischen Welt, die das Licht der Welt zu ihrer eigenen Verdammniß verwarf, in den engeren traulichen Jüngerkreis, zu den rührenden, tröstenden, belehrenden und verheissungsvollen Scenen des Abschieds bey und nach dem letzten heiligen Male. Zuerst erzählt er uns, wie der Herr den Jüngern die Füße gewaschen zum Zeichen seiner demüthigen und dienenden Liebe; wie er unmittelbar darauf und während des Males seinen Verräther immer deutlicher bezeichnet, und dieser vom Satan besessen in der

Nacht den heiligen reinen Kreis verlaſſen habe, um die grauſe That der Nacht ſchnell zu vollbringen. 13, 1.—30. Nun folgen 13, 31. bis 16, 33. die nächtlichen Unterredungen Jeſu mit ſeinen Jüngern, (o noctes, coenaeque Deum!), woran ſich das hoheprieſterliche Gebet des ſchon verklärten Herrn und vollkommenen Siegers über die Welt anſchließt Cap. 17. So geſtärkt und vollendet geht der Herr hinaus aus der Stadt, wird verrathen und gefangen, wird verleugnet, verurtheilt, gegeiſſelt, gekreuzigt und begraben Cap. 18. 19. Nach dreyen Tagen aber ſteht der Gekreuzigte wieder auf, zeigt ſich ſeinen Jüngern und giebt ihnen die unzweydeutigſten Beweiſe ſeiner wahren Auferſtehung. Cap. 20. 21.

Die in dieſem Abſchnitte nothwendigen ſynoptiſchen und chronologiſchen Unterſuchungen werden hier nur in ſoweit aufgenommen werden, als es die Erklärung des Johannes durchaus fordert.

12, 1. — 11.

Furchtſamkeit und feiges Ausweichen war dem Herrn eben ſo fremd, als Unvorſichtigkeit und Tollkühnheit. Sein Tod war ein freyer Entſchluß (10, 17.), aber kein feiner Selbſtmord, auch kein fanatiſches Märtyrerthum. Wäre er dieß Mal nicht nach Jeruſalem gegangen, vielleicht, daß er ſein Leben noch eine Zeitlang gefriſtet und geſchützt hätte vor der wachſenden Macht der blutigen Verfolgung. Aber ſchon die religiöſe Pflicht des Judenthumes, die er als ein γενόμενος ὑπὸ νομὸν nie verletzte, zwang ihn, das hohe Feſt und den Tempel nicht unbeſucht zu laſſen. Dazu kam, daß ſeine Gönner und Anhänger allgemein glaubten, er werde ſich, da es hohe Zeit und die Gefahr dringend war, dieß Mal völlig entſcheiden und ſein Reich aufrichten. Wäre er nun dieß Mal furchtſam nicht erſchienen, ſo würden die Erwartungsvollen an ihm irre geworden ſeyn, und ſeine Feinde ein leichtes Spiel gehabt

haben, ihn bey dem Volke als einen Feigen und Ohnmächtigen darzustellen, der im Bewußtseyn seiner schlechten Sache der Gefahr, als Betrüger entlarvt und gestraft zu werden, ausweiche, vergl. 11, 56. Konnte Jesus bey dieser Lage der Dinge nur einen Augenblick anstehen, selbst der drohendsten und gewissesten Gefahr des Todes muthig entgegen zu gehen und für die gute Sache gern und willig sein Leben zu lassen? So finden wir ihn also kurz vor Ostern mit der festen Ueberzeugung, daß der gewisseste, qualvollste Tod seiner in Jerusalem warte, Matth. 20, 18., voll Muth auf dem Wege der Pflicht nach der heiligen Stadt zum Paschafeste.

Es war sechs Tage vor Ostern, also wahrscheinlich am 8ten Nisan Abends, nach unserer Wochenrechnung am Freytag vor dem Pascha, *) da er in Bethanien bey Lazarus ankam. Πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα kann keinen andern Sinn haben, als den angegebenen, man vergl. Amos 1, 1. 4, 7. 2 Makk. 15, 36. πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας, Joseph. Archäol. 15, 14. Daß auch die Classiker so sprechen, zeigen Kypke und Wetstein.

Da die Martha nach ihrer Art aufwartet, so scheint es, als sey das Mahl zu Ehren des Herrn im Hause des Lazarus gehalten worden. Matthäus und Markus aber, die uns offenbar dieselbige Geschichte erzählen **), nur als später geschehen, worin sie aber Unrecht haben, sagen (Matth. 26, 6. Mark. 14, 3.), sie sey im Hause Simons des Aussätzigen vorgefallen. War dieser Simon vielleicht ein Verwandter des Lazarus? Oder verwech-

*) So Grotius und Lightfoot zu V. 12.

**) Lightfoot, Wolf u. a. halten die Geschichte im Matthäus und Markus für eine ganz andere. Aber die innere und äußere Aehnlichkeit ist zu groß, und die Differenz zu gering und leicht zu lösen, zumal wenn man bedenkt, daß nur Johannes als unmittelbarer Zeuge erzählt, die beyden andern aber nicht.

ſeln die beyden Evangeliſten dieſe Geſchichte wenigſtens im Anfange mit einer früheren ähnlichen im Hauſe eines Phariſäers Simon, von der uns Lukas erzählt Cap. 7, 36.—50.?*) Da Matth. u. Mark. die Erzählung aus der zweyten, dritten Hand zu haben ſcheinen, Johannes aber als Augenzeuge erzählt, und es immer höchſt unwahrſcheinlich iſt, daß Martha wenn auch in einem vielleicht verwandten doch fremden Hauſe aufwartete, ſo ziehe ich die letztere Vermuthung vor. Daß Lazarus beſonders als einer der Tiſchgenoſſen erwähnt wird, (*τῶν ἀνακειμένων αὐτῷ*, nicht *συνανακειμένων* ſ. Griesbach,) geſchieht nur, um die Wahrheit der Erweckung deſſelben recht hervorzuheben.

Unter *νάρδος πιστικὴ* (Mark. 14, 3.) verſteht man am richtigſten das echte Nardenöhl. Euthymius erklärt *πιστικὴ* durch *ἀκράτος καὶ καταπεπιστευμένη εἰς καθαρότητα*, Theophylakt durch *ἄδολος καὶ μετὰ πίστεως κατασκευασθεῖσα*. **) Was Plinius über den Unterſchied des echten und verfälſchten Nardenöhles ſagt, ***) iſt für dieſe Erklärung entſcheidend. Da auch ſonſt Alles für die Wohlhabenheit der Familie des Lazarus ſpricht, ſo iſt kein Grund, mit Bolten hier einen Ueberſetzerfehler aus einem Aram. Originale anzunehmen, †)

*) Dr. Schleiermacher hält in ſeinem kritiſchen Verſuch über den Lukas auch die hier von Lukas erzählte Geſchichte für eine und dieſelbige mit der unſrigen. Hier aber iſt die Verſchiedenheit in den einzelnen Zügen, beſonders am Schluße, ſo groß, und das Wort *ἁμαρτωλὸς* Luk. 7, 37. ſo widerſpenſtig, daß man ſich ſchwerlich länger als auf einen Augenblick mit dieſer Anſicht befreunden kann.

**) Da dieſe Auslegung jetzt die allgemein gültige iſt, ſo iſt nicht nöthig, die anderen anzuführen und zu widerlegen. Man ſ. Lampe zu d. St.

***) H. N. 12, 26. ed. Bip. Plinius nennt unſere *νάρδος πιστικὴ* oleum sincerum. Ueber das *πολυτίμ.* ſiehe ebenfalls Plinius: pretium spicae in libras X, C Den. vergl. hier V. 5.

†) S. die ſchöne Bemerkung Eichhorns dagegen in ſeiner Einleitung ins N. T. Bd. 2. S. 261.

oder die Leſeart λίτραν irgendwie zu ſollicitiren. Viel muß es geweſen ſeyn, was Maria verbrauchte, ſonſt könnte es nicht heißen: ἡ δὲ οἰκία ἐπλήρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. Nach Matth. und Mark. goß Maria das Oehl dem Herrn auf das Haupt. Johannes ſagt, ſie habe ihm die Füße geſalbt und mit ihren Haaren wieder getrocknet. Man könnte glauben, es ſey beydes geſchehen. Aber Johannes, der Augenzeuge, würde es dann wohl bemerkt haben. Das Salben der Füße iſt hier wahrſcheinlicher; es diente ſtatt des gaſtfreundlichen Fußwaſchens vor dem Mahle, oder war damit verbunden, *) und war mehr ein Zeichen dienſtfertiger Liebe und Ergebenheit, als das Salben des Hauptes, welches ſich hier weniger ſchickt. **)

Nach Matth. und Mark. ſprechen von unnützer Verſchwendung die Jünger alle; nach Joh. nur Judas, der Verräther. Möglich, daß die Jünger alle unwillig wurden über die Maria und nur Judas darüber zu ſprechen wagte. V. 8. ἔχετε ſcheint dieſer Anſicht günſtig. Aber würde nicht Johannes, der Augenzeuge, auch dies angemerkt haben? Oder will Joh. vielleicht ſagen, die andern hätten es mit ihrem Vorwurf ehrlich gemeint, Judas aber nicht. V. 6.? ***) Auf keinen Fall aber wollte Joh. ſich und die Andern ſchonen und nur den Judas verkleinern, indem er verſchwieg, was Matth. und Mark. erzählen.

Ueber γλωσσόκομον bemerken die alten Lexikographen,

---

*) Vergl. Ariſtophanes Weſpen V. 605. (627.) καὶ πρῶτα μὲν ἡ δυγάτηρ με ἀπονίζη καὶ τῷ ποδ' ἀλείφῃ καὶ προσκύψασα φιλήσῃ. — S. d. Scholiaſten zu d. St. Athenaeus XII. p. 553. cap. 78. ed. Schweigh. Ueber den mediciniſchen Nutzen ſiehe Clem. v. Alex. Pädagog. 2, 8. Ed. Col. p. 178. und 179.

**) Vergl. über dieſe alterthümliche Sitte außer Lightfoot zu dieſer Stelle und zu Matth. 26, 7. Mark. 14, 3. Casaubonus Exercit. XIV, 13. Stuckius Antiq. Conviv. 3, 15. und Lampe zu d. St.

***) So Chryſoſtomus.

daß es urſprünglich ein ἀγγεῖον τῶν ἀθλητικῶν γλωττῶν (Prynichus Praepar. Sophist. 32.) geweſen, nachher aber zur Bezeichnung jeder θήκη gebraucht worden ſey. *) Hier, 13, 29. 2 Chronik 24, 8. 10. 11. iſt es ſo viel als βαλάντιον, **) oder wie Nonnus ſagt, κίστη, τῇ ἐνι χαλκὸς ἔκειτο.

Schon Origenes, Nonnus und Theophylakt erklären τὰ βαλλόμενα (ἐμβαλλόμενα) ἐβάσταζεν durch: er nahm weg, ſtahl von dem, was einkam. In der neueren Zeit iſt dieſe Auslegung faſt die gewöhnliche. Allerdings kommt βαστάζειν in der Bedeutung von auferre nicht nur bey den Claſſikern, ***) ſondern auch im N. T. vor, Joh. 20, 15. (Matth. 8, 17.?), in welchen beyden Stellen jedoch die Nebenbedeutung des Stehlens völlig fremd iſt. Da aber der Satz dem nächſtvorhergehenden, τοῦτο εἶπε, ungleich paralleler iſt, als dem ὅτι κλ. ἦν, auch τὰ βαλλ. ἐβάσταζεν, wenn es das Stehlen des Judas näher bezeichnen ſollte, ſtreng genommen, zu viel und nicht wahr wäre, τὰ βαλλ. aber für ἐκ τῶν βαλλ. oder τὶ τῶν βαλλ. zu nehmen der gewöhnliche Sprachgebrauch von βαστ. nicht erlaubt, †) ſo ziehe ich vor, die Stelle ſo zu überſetzen: er trug (verwahrte), was in den Kaſten geworfen wurde. Der Zuſatz iſt in dieſem Sinne auch keineswegs müßig; er ſoll andeuten, daß das γλωσσόκομον, was Judas trug, die milden Beyträge für den Unterhalt der Geſellſchaft Jeſu enthielt, wobey der Diebiſche die beſte Gelegenheit hatte, unbemerkt Unterſchleif zu treiben.

*) Vergl. Heſychius unter γλωττόκ. und γλωσσόκ. Phrynichus bemerkt, die alte echte Form ſey γλωττοκομεῖον geweſen. S. Lobeck Phryn. p. 98. 99.

**) So gebraucht es auch Plutarch, ſ. Wetſtein und Kypke zu d. St.

***) S. Kypke, Wolf, Elsner und Krebs zu d. St.

†) Siehe die von den Obſervationsſchreibern angeführten Stellen.

Nur Joh. weiß, daß Judas die gemeinschaftliche Kasse bestahl; die drey ersten Evangelien scheinen von diesem Umstande nichts gewußt zu haben. Es ist sehr die Frage, ob Johannes, oder irgend ein anderer Jünger etwas davon gewußt habe, so lange Judas die Kasse trug. Vielleicht, daß auch Jesus nichts davon wußte, oder, wenn er es gemerkt hatte, nur seinen vertrautesten Jüngern erst in den letzten Augenblicken, wo der Verräther sie schon verlassen hatte, etwas davon sagte. Im Falle Jesus es wußte, und Judas nicht erst in der allerletzten Zeit, sondern schon länger die Kasse bestahl, so entsteht sehr natürlich die Frage, die schon Chrysostomus aufwarf, warum der Herr dem Betrüger die Kasse nicht abgenommen und einem andern Jünger anvertrauet habe? Mit der Antwort, welche Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius darauf geben, Jesus habe es gethan, ἵνα (Worte des Chrysostomus) πᾶσαν ἐκκόψῃ πρόφασιν (nämlich des Verraths), οὐ γὰρ εἶχεν εἰπεῖν, ὅτι διὰ χρημάτων ἔρωτα τοῦτο ἐποίησεν, καὶ γὰρ ἱκανὴν εἶχεν ἐκ τοῦ γλωσσοκόμου τῆς ἐπιθυμίας τὴν παραμυθίαν, wird sich wohl Niemand leicht beruhigen können, der das Bild der reinsten sittlichen Würde Jesu unbefleckt wünscht. Noch weniger genügt, ja empörend ist die Calvinistische Antwort, daß sich hier einer der dunklen geheimnißvollen Wege der göttlichen Prädestination zeige, und daß Jesus darum dem Judas die Kassenverwaltung gelassen habe, damit seine Schlechtigkeit recht herausbrechen und sich vollenden möchte. Τὶς δύναται ἀκούειν! Lieber wollen wir sagen, wie Chrysostumus, ehe er jene verunglückte Antwort gab, ὁ θεὸς οἶδεν! Am besten aber ist, allen solchen Antworten dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man annimmt, Jesus habe, bis vielleicht kurz vor seinem Tode, von der heimlichen Dieberey des Judas eben so wenig etwas gewußt, als die Jünger, die auch erst später, vielleicht

und (wegen V. 9.—11.) den Sabbat über daſelbſt geblieben zu ſeyn ſcheint, von ſeinen Freunden durch ein Gaſtmal geehrt, ſo iſt unter dem ἐπαύριον V. 12. der erſte Wochentag, (unſer Palmſonntag,) zu verſtehen. *) Ob, wie Dr. Paulus vermuthet, die Sabbatsmahlzeit in Bethanien eine Abendmahlzeit war, alſo am Anfange des Sabbats, des 9ten Niſan, nachdem Jeſus eben angekommen war, gehalten wurde, iſt ſchwer zu entſcheiden, aber nicht unwahrſcheinlich, da das Mahl am Mittag oder, wie Andere vermuthen, am Ende des Sabbats, wohl ſchwerlich ungeſtört geblieben wäre durch die Beſuche aus Jeruſalem. Ob die Beſuchenden V. 9. 11., um das Geſetz vom Sabbatswege (denn Bethanien war weiter von Jeruſalem, als ein Sabbatsweg) nicht zu übertreten, ſchon Freytags Abend entweder ganz bis nach Bethanien, oder nur bis an den Oehlberg hinausgegangen waren, um anderen Tages ohne Sabbatsverletzung ganz bis Bethanien zu kommen, **) iſt zweifelhaft. Die Schwierigkeit aber iſt auf keine Weiſe ſo groß, daß man deßhalb genöthigt würde, ſich nach einer andern Tagesberechnung umzuſehen. Ungleich bedeutender iſt eine andere Schwierigkeit, die aus der Differenz zwiſchen Johannes und den drey erſten Evangelien über den Ausgangspunct und die Art des feyerlichen Einzuges in Jeruſalem entſpringt. Nach den drey erſten Evangeliſten Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29. vergl. Matth. 20, 19. Mark. 10, 48. Luk. 18, 35. 19, 1. 2. kam Jeſus (etwa am 8ten Niſan) von Jericho, wo er bey Zachäus übernachtet hatte, und zog noch an demſelbigen Tage, vielleicht gegen Abend, in Jeruſalem ein. In der Gegend von Bethphage und Bethanien an der Südſeite des Berges, wo er etwa Nachmittags an-

*) So Lightfoot zu d. St.

**) S. Surenhus Mischna Tom. I. Praef. de tr. Erubin über das rabbiniſche Kunſtſtück, ſich auf dieſe Weiſe den Sabbatsweg zu verdoppeln.

kommen mochte, schickt er zwey von seinen Jüngern in ein vor ihm liegendes Dorf und bekommt aus demselben einen jungen Esel, den er besteigt, und so, von der jauchzenden Menge der ihn begleitenden Festkarawanen als der verheißene Sohn Davids gepriesen, in die Stadt einreitet. Bey Johannes kommt Jesus von Bethanien, wo er einen Tag verweilt zu haben scheint, und wird von der ihm entgegenkommenden Festmenge, auf ähnliche Weise und mit demselbigen Festgesange eingeholt. Er zieht auch reitend auf einem Eselsfüllen, was er zufällig findet, in die Stadt ein, während das mit ihm von Bethanien kommende Volk das Wunder der Auferweckung des Lazarus preiset und den Entgegenkommenden bezeugt.

Aehnlichkeiten genug, um beyde Erzählungen für eine und dieselbige Geschichte zu halten; aber auch Abweichungen und daraus entstehende Schwierigkeiten genug, um die Vermuthung einiger Kritiker *) zu rechtfertigen, daß Jesus zwey Male feyerlich und auf ähnliche Weise in Jerusalem eingezogen sey, das erste Mal Freytag Abend von Jericho kommend, wovon Matth., Mark. und Luk. erzählen, das zweyte Mal vielleicht schon Tags darauf, oder zwey Tage darnach, von Bethanien aus, welches Johannes erzähle.

Welche Ansicht ist die richtigere, oder, — bescheidener, — die wahrscheinlichere?

Die ältere Evangelienharmonistik half sich mit dem Ergänzungs- und, wenn es hoch kam, mit dem Berichtigungszwecke des Johanneischen Evangeliums, und fügte, so gut es gehen wollte, aus beyden Erzählungen eine zusammen. Die neuere Kritik aber kann sich, da sie einen solchen Zweck des Johannes anzunehmen sich mit Recht weigert, damit nicht mehr begnügen. Wenn sie nun die Berichte der drey ersten Evangelien für eben so

*) S. Paulus Commentar Bd. 3. S. 84. ff. 2te Ausg. und Schleiermachers krit. Versuch über die Schriften des Lukas. S. 243. ff.

ſicher und genau hält, als den Johanneiſchen, ſo bleibt ihr, um der undankbaren Mühe der Ausgleichung völlig überhoben zu ſeyn, nichts weiter übrig, als auf die angegebene Art einen zwiefachen Einzug zu ſtatuiren. Mark. 11, 11. ſcheint dieſe Anſicht zu begünſtigen und den von Joh. erzählten zweyten Einzug anzudeuten.

Da mir aber die Wiederholung derſelben feyerlichen Handlung zwey Tage hintereinander *) unter denſelben ſelbſt zufälligen Umſtänden, nicht nur an ſich, ſondern ganz vorzüglich in dieſem Zuſammenhang der Begebenheiten, wo dem Herrn Alles darauf ankam, alles unnöthige äußere Aufſehen und den bey einem zweymaligen Einzuge leicht entſtehenden Schein, daß er der gehoffte politiſche König Iſraels ſey, zu vermeiden, eben ſo unwahrſcheinlich, als in dieſem Falle das gänzliche Schweigen der ſämmtlichen Evangeliſten, — auch des Johannes und Markus 11, 11., — über jene Wiederholung unerklärlich iſt und bleibt, ſo kann ich mich nicht zu dieſer Meinung bekennen, ſondern trete vielmehr der entgegengeſetzten bey, nach der nur ein einziger Einzug Statt fand, und die Johanneiſche Erzählung den drey übrigen zur Richtſchnur dient. Johannes iſt erweislich der einzige Zeuge der Begebenheit. Daß er bey dem erſten Einzuge in die Stadt nicht mit zugegen geweſen, weil er von Jeſu nach Bethanien vorauf geſchickt worden ſey, um ſeine Ankunft anzumelden, und alſo deßhalb nichts davon erzähle, iſt eine Vermuthung, die, obwohl nur zu Gunſten des zwiefachen Einzugs erfunden, das Schweigen des Joh. dennoch nicht genügend erklärt. Daß der Bericht des Matthäus

*) Am wahrſcheinlichſten iſt noch, wenn der erſte feyerliche Einzug am Freytag Abend Mark. 11, 11. gleich Tags darauf in der Frühe (am Sabbatmorgen) wiederholt wurde. Was will man dann aber mit dem ὀψὲ τῶν (denn Jeſus kam in dieſem Falle erſt ſpät Abends aus der Stadt nach Bethanien, Mark. 11, 10., wo die Sabbatsmalzeit ſchon vorbey war,) und mit den Beſuchen aus Jeruſalem, Joh. V. 9. — 11. machen? —

von keinem Augenzeugen herrühre, hat Dr. Schleiermacher bis zur Evidenz erwiesen. Wenn man nun aber auch zugiebt, daß die Erzählungen des Lukas und Markus von Augenzeugen herrühren: so viel muß uns doch wenigstens eingeräumt werden, daß Mark. eben so unvollständig und ungenau ist im Anfange, als Lukas am Ende des Einzugsabschnittes, und daß in welchem Grade die Augenzeugen genau erzählt und ihre Erzählungen sich unverletzt erhalten haben mögen, völlig unbestimmbar ist. Daß die drey ersten Evangelisten wenigstens in dem, was sich unmittelbar nach dem von ihnen erzählten Einzuge in die Stadt geschah, sehr in Unordnung sind, ist ganz unleugbar. Die Tempelreinigung, von der sie erzählen, geschah, wie wir zu 2, 19. ff. gezeigt haben, gar nicht an diesem Pascha. Sind die drey ersten Evangelisten hierin falsch berichtet, so fällt nicht nur eine der Haupturſachen des Dr. Paulus, einen zwiefachen Einzug zu statuiren, weg, sondern es entsteht auch der leicht zu rechtfertigende Verdacht, daß sie auch das unmittelbar Vorhergehende ungenau erzählen, und, obwohl sie den Anfangspunct des Einzugs, nämlich von Bethanien und Bethphage, und der Umgegend des Oelberges aus, im Allgemeinen wußten und richtig angeben, doch mit den näheren Umständen unmittelbar vor dem Einzuge, und den chronologischen Verhältnissen der ganzen Begebenheit zu unbekannt waren, um nicht die Reise von Jericho bis Bethanien am Freytag mit der Reise von Bethanien und der feyerlichen Einholung Jesu von dem Oelberge an am Sabbat oder am Tage darauf (am Sonntag), welche uns der genauere Augenzeuge Johannes wohl unterscheiden lehrt, zusammenzuziehen, und Eine ununterbrochene Reise daraus zu machen.

Zwar trägt die Erzählung des Lukas 19, 29. — 44. so sehr das Gepräge eines unmittelbaren Augenzeugnisses, daß sie vollen Glauben verdient. Aber da hier Alles auf den Zusammenhang dieser Erzählung mit der unmittelbar

vorhergehenden 18, 35. ff. ankommt, ſo fragt ſich, ob wir im Lukas den ununterbrochenen Bericht eines und deſſelbigen Augenzeugen haben, der den Herrn von dem erſten Aufbruche nach Jeruſalem durch Jericho bis in die Stadt hinein begleitete, oder ob nicht vielmehr der Bericht des früheren Begleiters, der nur bis Bethanien mitging, 19, 28. endige, und 19, 29. der Bericht eines anderen anfange, der den Zug nur von Bethanien aus mitmachte. Die gewöhnliche Anfangsformel 19, 29. καὶ ἐγένετο, ὡς und die Schlußformel 19, 28. entſcheiden für die letztere Anſicht. In dieſem Falle aber iſt die Glaubwürdigkeit des Berichts im Lukas kein weſentliches Hinderniß mehr für unſere Behauptung.

Auch der Einwurf, daß, wenn Jeſus vor dem Einzuge in Jeruſalem eine Nacht oder gar einen ganzen Tag in Bethanien zugebracht habe, ſich nicht gut begreifen laſſe, warum er ſich den Eſel, den er ſich aus einer κώμη am Oelberge holen laſſe, nicht ſchon in Bethanien verſchafft haben ſollte, fällt von ſelbſt weg, wenn man bedenkt, daß dieſelbige Schwierigkeit, wenn es überhaupt eine iſt, auch bey dem zweyten Einzuge Statt findet, da ja Jeſus auch dieß Mal den Eſel nicht von Bethanien aus mitnimmt, ſondern auf dem Wege findet. Dieß erklärt ſich aber am beſten ſo, wenn man annimmt, daß Jeſus, als er aus Bethanien ausging, nur von Einigen begleitet, gar nicht die Abſicht hatte, feyerlich in die Stadt einzuziehen, daß er aber, da der Haufen der Begleiter wuchs, und beſonders durch die aus der Stadt vielleicht gerade am Oelberge entgegenkommende Volksmenge das Gedränge und das Gejauchze immer größer und größer wurde, ſich aus einer κώμη am Oelberge, wo er bekannt war, einen Eſel bringen ließ, (nach Johannes V. 14. fand er ihn zufällig,) *)

*) Aber auch die Art, wie er den Eſel bey den andern Evangeliſten bekommt, hat etwas Zufälliges. Auf keinen Fall iſt hier ein weſentlicher Widerſpruch.

und beſtieg, um von der begeiſterten Menge, die ſich zu ihm herandrängte, geſehen werden zu können, oder nur, um leichter fortzukommen.

Der lang Erwartete, heißt es in Jeruſalem, wird kommen. Mit dieſer Nachricht waren vielleicht manche noch am Schluße des Sabbats nach Jeruſalem vorausgeeilt. Die immer gewiſſere Kunde von dem großen Wunder der Todtenerweckung zu Bethanien war es, was die, wie es ſcheint, vorzüglich auswärtige Volksmenge in Jeruſalem ſo für Jeſum begeiſterte und mit großen Erwartungen von ihm erfüllte, V. 18. Ueberzeugt, der nun hinlänglich beglaubigte Meſſias nahe jetzt, um ſein Reich unter ihnen aufzurichten, ſtrömen ihm die Begeiſterten entgegen, den König Iſraels geziemend zu empfangen. Mit Palmzweigen, (die Gegend von Jeruſalem war reich an Palmen) wie man Könige und Sieger zu empfangen gewohnt war, (1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 7.) ziehen ſie ihm entgegen. Kleider und Zweige werden ihm auf den Weg gebreitet 2 Könige 9, 13. Die Entgegenkommenden rufen, die Begleitenden antworten: Hoſanna! (Heil ihm!) gelobet ſey der da kommt im Namen des Herrn, — der König Iſraels! Dieſer Jubelruf und Gruß, aus Pſ. 118, 25. 26. genommen, von dem Einen ſo, von dem Andern anders gewendet (Matth. 21, 9. Mark. 11, 9. 10. Luk. 19, 38.), wurde am Laubhüttenfeſte beym Umgehen um den Altar gerufen,*) auch ſchloß damit das große Hallel am Paſcha. **) Er war alſo dem Volke bekannt und üblich. Die Beziehung des Ausrufs ja des ganzen Pſalmes auf den Meſſias in jener Zeit geht aus unſerer und den Parallelſtellen aufs deutlichſte hervor, und kann nicht beſtritten werden. ***)

*) S. Grotius und Lightfoot zu Matth. 21.
**) S. Lampe zu d. St.
***) Vergl. Matth. 21, 42. und die Parallelen, Apoſtelg. 4, 11. Eben ſo ältere und neuere Rabbinen. Auch Hieronymus bezeugt dieß.

Vers 14. scheint Johannes bey seinen Lesern eine genauere Bekanntschaft mit der Geschichte des Einzugs vorauszusetzen. An das Reiten Jesu auf dem Eselsfüllen (ὀνάριον) erinnert er nur wie im Vorübergehen, und zwar nur deßhalb, um seine Leser auf die später erst entstandene Beziehung dieses, Anfangs (zuerst, τὸ πρῶτον, 10, 40.) wie es schien bedeutungslosen, Umstandes auf Zachar 9, 9. aufmerksam zu machen. Mögen nun die Capitel des Zacharias, woraus die Stelle V. 15. offenbar nach dem Gedächtniß citirt ist, 9.—14. echt seyn oder nicht; mag insbesondere Capitel 9. u. 10. in eine Zeit gehören, in welche es wolle:*) genug das ganze Stück hat unverkennbar einen Messianischen Charakter, die historischen Beziehungen mögen seyn, welche sie wollen. Die Rabbinen erklären die Stelle einstimmig für Messianisch. **) Dafür scheint man sie auch wohl schon zur Zeit Jesu im Allgemeinen gehalten zu haben. Nur daß Zachar. 9, 9. einen charakteristischen Zug enthalte, wußte man damals nicht. Erst nach der Verklärung d. h. nach dem Tode und der Auferstehung des Herrn, da seine Messianische Doxa vollkommen offenbar war, kam man darauf. V. 16. Nur Matthäus und Joh. machen auf diese, wie es scheint, nicht so allgemein bekannte Messianische Beziehung aufmerksam. Matthäus führt die prophetische Stelle vollständiger und genauer an; ja zu Gunsten der vollkommenen Uebereinstimmung zwischen der Weissagung und der Erfüllung wegen des ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου, (welches, der Septuaginta näher, vom Sinne des Originals, den Joh. besser trifft, abweicht,) spricht er sogar von zwey Eseln

*) Vergl. de Wettes Einleitung ins A. T. §. 250. Paulus Commentar Band 3. S. 119. ff. u. Rosenmüllers Scholien zu den kl. Propheten P. VII. Vol. IV. zu d. St.

**) S. Lightfoot und Paulus Commentar zu Matth. 21, 5. Rosenmüller zu Zach. 9, 9.

im Feyerzuge Jesu. Auch hat er das πραὺς, עני, welches Joh. ganz ausläßt. Bey Johannes aber soll der Friedenscharakter des einziehenden Königes, der auf dem Thiere des Friedens *) sitzet, durch das μὴ φοβοῦ angedeutet werden.

Zu dem hebraisirenden ἐπ' αὐτῷ für das echt Griech. ἐπ' αὐτοῦ vergl. Apostelg. 4, 17. 18. Aehnlich ist Matth. 18, 13. Mark. 3, 5. Apostelg. 14, 3. **) Καὶ ταῦτα ἐποίησαν (οἱ ὄχλοι) αὐτῷ soll andeuten, daß obwohl die Beziehung erst später erkannt wurde, sie doch ursprünglich Statt fand.

Gegen das ohnehin nicht beglaubigte ὅτε für ὅτι V. 17. streitet das sonst beziehungslose ἐμαρτύρει und V. 9., woraus das ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ offenbar zu erklären ist. Es werden hier zwey Volkshaufen deutlich unterschieden, der eine, der den Herrn von Bethanien aus, wo er sich von der Gewißheit des Wunders überzeugt hatte, begleitete, und der andere, der ihm aus Jerusalem entgegen kam, durch die Nachricht, daß das Wunder wirklich geschehen sey, zu diesem Empfange begeistert. Gegen Kuinöls Ansicht, daß Vers 17. und 18. ein und derselbe ὄχλος gemeint sey, streitet καὶ ὑπήντησεν. V. 18. Für καὶ würde dann γὰρ, und für ὑπήντησεν das Plusquamperfectum stehen müssen.

V. 19. vergl. Luk. 19, 39. hat eine unverkennbare Beziehung auf die Beschlüsse des Synedriums 11, 47. ff. 57. 12, 10. Nicht die verborgenen Freunde des Herrn unter den Pharisäern, wie Chrysostomus meinte, sondern die Verzweifelungsvollen, denen die bisherigen Maaßregeln nicht zum Ziele zu führen schienen, sprachen so.***)

*) S. Rosenmüller zu Zach. 9, 9.

**) S. Winers Grammatik S. 123.

***) Κόσμον sagt schon Euthymius τὰ πλήθη λέγουσιν· ὀπίσω δὲ αὐτοῦ ἀπῆλθεν, ἀντὶ τοῦ, ἀκολουθεῖ αὐτῷ. Vergl. Mark. 1, 20. Jud. V. 7. Matth. 16, 24. u. a.

12, 20. — 36.

Unter den Hellenen V. 20. verſteht man jetzt faſt ganz allgemein Proſelyten aus den Heiden, σεβομένοι προσηλύτοι Apoſtelg. 13, 43. 17, 4. 18, 4. Griechiſch redende Juden werden im N. T. Helleniſten genannt, nicht Hellenen, und von Heiden würde es nicht heißen können, ἵνα προσκυνήσωσι ἐν τῇ ἑορτῇ *) Der neuteſt. Sprachgebrauch erlaubt, unter den Hellenen Heiden überhaupt zu verſtehen, obwohl vielleicht gerade hier insbeſondere Griechen gemeint zu ſeyn ſcheinen. Da Proſelyten der Gerechtigkeit wohl nicht leicht ἕλληνες genannt ſeyn möchten, (ſie waren ja völlige Juden geworden,) ſo iſt's am wahrſcheinlichſten, daß hier Proſelyten des Thores gemeint ſind.

Dieſe Leute nun, die vielleicht jetzt zum erſten Male in Jeruſalem von Jeſu hörten, vor dem Gedränge aber, das den Herrn jetzt gewöhnlich umgab, bisher nicht dazu hatten kommen können, ihn zu ſehen und kennen zu lernen, wie ſie wünſchten, wenden ſich deßhalb an den Philippus aus dem Galiläiſchen Bethſaida. Vielleicht, daß ſie aus Galiläa waren, wo viele Heiden wohnten, und von daher den Philippus kannten. Waren ſie Hellenen, vielleicht deßhalb, weil Philippus des Griechiſchen mächtig war. Vielleicht aber war es bloßer Zufall. Ob die Scene im Tempel vorgefallen ſey, oder vor der Stadt? Das erſtere iſt wahrſcheinlicher, wegen V. 29. Außer dem Tempel lehrte Jeſus wohl jetzt gerade am wenigſten; den Donner aber konnte man auch im Tempel hören. Vielleicht befanden ſich jene Hellenen im Vorhofe der Heiden, Jeſus aber im Vorhofe der Weiber, wo er oft lehrte. Möglich, daß Philippus Bedenken trug, die Hellenen in

*) Chryſoſtomus und Euthymius meinen, dieſe Leute ſeyen erſt im Begriff geweſen, Proſelyten zu werden, δέλοντες γενέσθαι προσήλυτοι.

den Vorhof der Weiber einzuführen. Bedenklich, wie es war, fragte er erst den Andreas, der dem Herrn vielleicht innerlich, wie äußerlich näher stand. Es wird nicht gesagt, ob Jesus die Hellenen vor sich gelassen, aber auch nicht, daß er sie abgewiesen habe. Im letzteren Falle würde Johannes es wohl angemerkt haben, nebst dem Grunde der Abweisung. Da das, was Jesus V. 23. ff. sagt, eine sichtbare Beziehung hat auf den Wunsch der Hellenen, ihn zu sehen, und das αὐτοῖς unmöglich bloß auf Andreas und Philippus allein bezogen werden kann, so ist nicht unwahrscheinlich, daß Jesus die Hellenen zuließ und mit ihnen sich unterhielt, darnach aber, besonders zu seinen Jüngern gewendet, diese auf den Zusammenhang zwischen seinem nahen Tode und seiner Verherrlichung und allgemeinen Anerkennung als Messias, von welcher der Wunsch der Hellenen ein gutes Anzeichen war, aufmerksam machte. Waren die Hellenen bey dieser Rede nicht gegenwärtig, wozu denn die Einleitung V. 20. — 22.? Hätte Jesus sie abgewiesen und sich nicht vor ihnen sehen lassen, so würde seine Rede wenigstens einen andern Anfang genommen haben.

Der Wunsch der Griechen, ihn kennen zu lernen, vielleicht auch ihre leicht bemerkte Fähigkeit, ihn anzuerkennen, erinnert, wie wir eben andeuteten, den Herrn an die dereinstige allgemeine Anerkennung seiner Messiaswürde, seine Verherrlichung, (δοξασθῆναι,) auch unter den Heiden. Der Uebergang hiervon zu dem Gedanken des nahen Todes ist um so natürlicher, da die äußerliche, menschliche und nationelle Erscheinung des Messias die allgemeine Offenbarung und Anerkennung seiner Dora hinderte, der Tod aber des Menschensohnes die nationellen und überhaupt die sinnlichen Schranken des Messianischen Reiches aufhob. Vergl. 10, 16. — 18. 7, 39.

Mehrere Exegeten nehmen ἵνα hier für wo. Richtiger aber ist, die gewöhnliche Bedeutung beyzubehalten

und die Construction so zu fassen: Es ist die Stunde (ea hora) gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werden soll, oder wird. *) Eben so V. 23. 13, 1. 16, 2. 30.

Die starke Versicherungsformel V. 24. deutet auf den scheinbaren Widerspruch hin, daß die Stunde seines Todes zugleich die Stunde seiner Verklärung seyn soll. Die Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit seines Todes macht der Herr seinen Jüngern anschaulich durch das höchst glücklich gewählte Bild vom Saamenkorn, das, wenn es nicht stirbt und verweset, keine Frucht bringt, allein, μόνος, **) bleibt und sich nicht vervielfältigt.

Die Doppelsinnigkeit von ψυχὴ V. 25. leuchtet ein, vergl. Matth. 10, 39. Im Gegensatz gegen das φιλοψυχεῖν, wie die Classiker sagen, spricht Jesus hier von einem μισεῖν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, einem starken Nichtlieben des irdischen Lebens, (contemnere) in demselbigen Sinne, in welchem er Luk. 14, 26. von seinen Jüngern ein μισεῖν des Vaters, der Mutter, des Weibes u. s. w. um seinetwillen fordert. Aus der Doppelsinnigkeit von ψυχὴ, die als eine irdische, ἐν τῷ κόσμῳ τ., und als eine ewige zugleich gedacht wird, erklärt sich der Ausdruck, εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.

Von der Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit seines Todes geht Jesu V. 25. ff. über zu dem allgemeineren Gedanken, daß wer überhaupt das höhere Leben gewinnen wolle, das irdische daran zu setzen, zu verlieren sich entschließen müsse. Wie nun er dieß thue, so müsse es ein Jeder, der ihm, dem Messias, dienen wolle. Wer ihm aber in diesem Sinne diene und folge, dem sey der Besitz des ewigen Lebens eben so gewiß, als ihm selber.

*) S. Bretschneiders Lexikon u. d. W.

**) Vergl. 1 Timoth. 5, 5. wo μεμονωμένη eben so gebraucht ist. Joseph. Archäol. 5, 10. 2. kommt μόνωσις als Synonymum von ἀπαιδεία vor.

Hatten die Hellenen sich ihm vielleicht zum Dienste in dem neuen Reiche erboten, daß Jesus in Beziehung hierauf von den Pflichten seiner διάκονοι spricht? — Auf die Hellenen scheint dieser Vers ganz vorzüglich zu gehen. Sie mochten ihn für einen weltlichen König halten, vielleicht auch auf eine τιμὴ in seinem Reiche bedacht seyn. Ihnen nun und Allen, die nur Irdisches von ihm erwarteten, will Jesus zu Gemüthe führen, daß es für seinen Diener, um zu jener τιμὴ zu gelangen, keinen andern Weg gebe, als den er selbst gehe. Er muß mir folgend, wie ich, das irdische Leben dahin geben um des ewigen willen.

Jetzt aber wird der menschlich göttliche Erlöser von dem Schmerze über den nahen Tod und Abschied von seinem unvollendeten Werke auf Erden im Augenblicke glänzender Hoffnungen so sehr ergriffen, daß er ausruft: Meine Seele ist betrübt! Vielleicht auf einen Augenblick schwankend, ob sein Leben nicht jetzt gerade nothwendiger sey, als sein Tod, spricht er: Was soll ich sagen? Soll ich bitten, Vater, hilf mir, befreye mich von jener Stunde (des Todes, ἐκ τῆς ὥρας ταύτης)? Doch nein! setzt er sogleich, voll Ergebung in den Willen des Vaters und mit einem tieferen Blicke in die innere Oekonomie seines Werkes, hinzu, eben darum bin ich ja in diese Welt gekommen, daß ich zur Verherrlichung und Vollendung meines Werkes den Tod leiden, — diese Stunde bestehen sollte! Lampe und einige andere beziehen διὰ τοῦτο auf das σῶσόν με, und ἦλθον mit εἰς τὴν ὥραν ταύτην genau verbindend übersetzen sie die Stelle so: Doch eben deßhalb, um daraus befreyet, errettet zu werden, bin ich in diese Todesnoth gekommen. Aber abgesehen davon, daß dieser Gedanke, an sich sehr unbedeutend, hier etwas sehr Unschickliches und Dunkles hat, konnte denn Christus jetzt schon in diesem Sinne sagen, ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην? Kann auch gesagt werden, ἐλθεῖν

εἰς τὴν ὥραν? Εἰς bezeichnet hier wie oft die Abſicht, den Zweck. Διὰ τοῦτο ſoll das Ausſchließliche dieſes Zweckes recht hervorheben. Vergl. 10, 11. 15. 17.

Da der höchſte Zweck des Todes und Wirkens Jeſu des Vaters Verherrlichung iſt, d. h. die Verbreitung der richtigen Erkenntniß Gottes, und ſeines wahren Weſens, ὄνομα, als Vater, ſo ſchließt das Gebet des Erlöſers ſehr ſchön mit der Bitte der Demuth und der vollſten Ergebung: Πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα, verherrliche Deinen Namen, auf welche Weiſe Du willſt, Du beſchloſſen haſt! Nicht mein, ſondern Dein Wille geſchehe! ruft er Matth. 26, 37. — 39. Mark. 14, 33. — 36. Luk. 22, 41. 42. in einer ähnlichen Stimmung. Vergl. 17, 1. 5. 6. 13, 31. 32.

Hätte die Stimme vom Himmel die V. 28. angegebenen Worte wirklich geſprochen, ſo würde der ὄχλος, der doch die Stimme hörte V. 29., und um deſſen Willen ſie ja geſchah V. 30., auch wohl jene Worte gehört und verſtanden haben. Oder wollen wir mit Theophylakt, — freylich lächerlich genug, — annehmen, die Leute hätten die Worte wohl gehört, aber unachtſam gleich wieder vergeſſen? Wetſtein glaubte, nur die Griechen hätten die Chaldäiſchen Worte der Stimme nicht verſtanden. Aber wie können die wenigen Griechen V. 20. ὁ ὄχλος genannt werden? Hatten die Griechen die Worte wirklich gehört und nur nicht verſtanden, wie kommt es, daß ſie nur vom Donner ſprechen, und nicht auch nach der Bedeutung der gehörten Worte fragen, da es unter den Anweſenden gewiß ſolche gab, welche Griechiſch und Chaldäiſch zugleich verſtanden? — Wenn irgendwo, ſo läßt ſich hier der natürliche Hergang der Sache aufs deutlichſte erkennen. Daß bey den Griechen und Römern Stimmen und Zeichen vom Himmel, Donner und Blitz und dergl. in Augenblicken religiöſer Handlungen, bey Opfern, beſonders am Schluß des Gebets, als Stimmen und Ausſprüche

Gottes galten, *) iſt bekannt. Auch die Juden hielten von Alters her Donner und Blitz für Zeichen der göttlichen Gegenwart; **) beſonders aber, ſeit es keine Propheten mehr unter ihnen gab, achteten ſie ſehr auf die Stimmen und Zeichen des Himmels. ***) Jede Stimme vom Himmel im Augenblicke der Andacht oder des Gebetes galt dem Andächtigen und Betenden als ein Wort Gottes, und bekam für ihn eine Beziehung auf den Inhalt ſeiner Andacht oder ſeines Gebetes. Die Deutung, welche der Andächtige der Stimme vom Himmel gab, oder das deutliche Wort Gottes, welches er aus der Stimme zu vernehmen glaubte, nannten die Juden בת קול, die Tochter der Stimme. Dieſe Bath Kol wurde nur von den Andächtigen vernommen und verſtanden. Andere, die nicht in dieſer Stimmung waren, obgleich gegenwärtig, hörten und ſahen gewöhnlich nur das äußere Zeichen. †)

Hieraus erklärt ſich die Erſcheinung in unſerer Stelle zur Genüge. Da Jeſus ſein Gebet mit den Worten ſchloß: Vater, verherrliche Deinen Namen! ward der Donner, den man hörte, für Jeſum und die in gleicher Stimmung mit ihm waren, eine Antwort darauf und bekam die Bath Kol: Ich habe ihn verherrlicht (nämlich τὸ ὄνομά μου) und werde ihn verherrlichen! Das vielleicht entfernter ſtehende Volk, welches die Gebetsworte Jeſu nicht gehört hatte, hörte bloß den Donner V. 29.

---

*) S. Odyss. XX. 99. 112. Aeneis II. 687. ff. vergl. Heyne zu d. St.

**) Exod. 19, 16. u. a.

***) Joseph. Archäol. 13, 3. Jud. Kr. 7, 12. Matth. 3, 17. u. die Parallelen. Vergl. Vitringa Observatt. sacr. P. II. lib. VI. cap. 9. 10. 11.

†) So Apoſtelg. 9, 7. 22, 7. 8. 9. Auch unter den Chriſten der erſten Zeit wurden Stimmen vom Himmel in bedeutenden Momenten für bedeutend und redend gehalten. S. Martyrium S. Polycarpi cap. IX. vergl. Euſeb. H. E. IV, 15. Ueberhaupt aber iſt hier zu vergleichen Danz Abhandlung de בת קול und ſeine Abhandlung zu Matth. 3, 13. ff. in Meuschen N. T. ex Talmude illustr.

Andere aber näher ſtehend und von der Stimmung, in welcher Jeſus betete, mit ergriffen, obwohl ſie das Gebet ſelbſt nicht gehört hatten, glaubten wenigſtens an die höhere Bedeutung der Stimme, und meinten, es habe wenigſtens ein Engel mit dem Herrn geredet, — was aber, wußten ſie nicht. War mit dem Donner ein Blitz verbunden, ſo erklärt ſich dieſe Rede der Andern V. 39. ſehr gut daraus, daß die Blitze als Symbole der Engelserſcheinungen angeſehen wurden, von denen die bedeutſamen Himmelsſtimmen nicht ſelten begleitet waren. *) Ja man hielt ſogar die Engel für die Urheber der Stimmen. **)

Da nun Jeſus hört, wie das Volk theils die höhere Bedeutung der Himmelsſtimme nicht anerkennt, theils nur auf ihn bezieht, ſo läßt er ſich zu der Symbolik ſeiner Zeit und ſeiner Umgebung freundlich herab, und erklärt ihnen V. 30., κατ' ἄνθρωπον, um weſſen willen eben jene Stimme geſchehen ſey, daß ſie glauben ſollten, theils, daß Gott ſeinen Namen bisher ſchon durch ihn (ſeine ἔργα im weiteren Sinne) verherrlicht habe, theils fortan (ferner, πάλιν) verherrlichen werde — durch ihn. — Dieſe Accommodation iſt ſo unverfänglich, daß ſelbſt die orthodoxe Exegeſe länger kein Bedenken tragen ſollte, ſie hier anzunehmen, da durch dieſelbe die Wahrheit im Weſentlichen nicht im Geringſten verletzt wird. Denn nicht abſolut und an und für ſich wollte Jeſus die Himmelsſtimme für ein gewiſſes Zeichen der Erhörung ſeines Gebetes angeſehen wiſſen, ſondern nur für das Volk, und zwar nur in dieſem Zuſammenhange und unter der Vorausſetzung einer allgemeinen Volksvorſtellung, die in einer ſo reinen und unſchuldigen Form, wie hier, dem kindlichen Gemüthe des Menſchen, der aufmerkſam und ſinnig

*) So auch Apoſtelg. 9.

**) Vergl. Danz Abhandlung de inauguratione Christi in Meuſchens N. T. ex Talm. illustr. p. 367. ff. §. 28.

in der Natur einen lebendigen Tempel Gottes ſieht, ja noch jetzt ſo natürlich iſt.

Da die Verherrlichung des göttlichen Namens durch Chriſtum mit dem Gericht über den ungläubigen κόσμος, und der Ueberwindung des Fürſten dieſer Welt, ſo wie mit dem irdiſchen Tode des Erlöſers aufs innigſte verknüpft iſt, ſo erſcheint der Uebergang von V. 30. zu V. 31. und 32. ſehr leicht und natürlich. Es liegt hier die Vorſtellung der Jüdiſchen Theologie zum Grunde, daß mit dem Beginn des Meſſianiſchen Reiches das Gericht über alles Anthitheokratiſche und Antimeſſianiſche werde gehalten werden.

Aus 14, 30. 16, 11. vergl. 2 Kor. 4, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, und Epheſ. 2, 2. 6, 12. geht deutlich hervor, daß ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου nur der Satan, der Teufel ſeyn könne, das Haupt des κόσμος, jenes Inbegriffs aller dem Reiche Gottes feindlichen und widerſpenſtigen Mächte und Gewalten in der Welt ſo unter den Juden wie unter den Heiden. Daß auch die Juden den Satan, den Engel des Todes, den Sammael שר העולם, nannten, und darunter den Beherrſcher der ganzen antitheokratiſchen Welt verſtanden, iſt gewiß, *) und jeder Verſuch dem Johanneiſchen Ausdrucke einen andern Sinn abzuzwingen, völlig eitel. **) Jetzt, will Jeſus ſagen, da die Stunde meines Todes, meiner und meines Vaters Verherrlichung nahet, beginnt auch ſchon das (verdammende) Gericht über die ungläubige, meinem Reiche feindliche Welt. Nun wird der Fürſt dieſer Welt

*) S. Lightfoot, Schöttgen und Wetſtein zu d. St.

**) Bolten verſtand darunter die Jüdiſchen Archonten, assessores synedrii. So ſchon Teelmann Exercitt. sacrae p. 108. ff., der ſich deßhalb auf 1 Kor. 1, 20 2, 8. beruft, aber vergebens; ὁ ἄρχων kann nicht ſo viel ſeyn, als οἱ ἄρχοντες und κόσμος iſt bey Johannes nie das Jüdiſche Volk als ſolches.

hinausgeworfen, d. h. ſeine Macht und Herrſchaft über die Menſchen aufgehoben und vernichtet werden. Vergl. 16, 8. — 11. 33. 14, 30. 1 Joh. 3, 18. 2, 13. 14.

Was für ein Bild dem ἐκβλ. ἔξω zum Grunde liege, iſt nicht klar. Weil hier von einem Gericht die Rede iſt, ſo könnte man mit Theophylakt eine Anſpielung auf das Hinauswerfen der Verurtheilten aus dem Gerichtshofe und das Verſtoßen derſelben an den Ort der Strafe annehmen, vergl. 16, 11. Offenb. 20, 10. 21, 8. Doch kann auch Euthymius Recht haben, daß bey ἔξω, τῆς ἀρχῆς zu ergänzen ſey.

Ueber die Bedeutung von ὑψωθῆναι ſiehe zu 8, 28. Die urſprüngliche Zweydeutigkeit des Ausdrucks iſt außer allem Zweifel. So gewiß es nun iſt, daß das Wort 8, 28. von der Kreuzigung zu verſtehen ſey, ſo zweifelhaft iſt es, ob Johannes das ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς hier richtig vom Kreuzestode erklärt habe V. 33. Der nicht undeutliche Gegenſatz zwiſchen dem ἐκβληθ. ἔξω V. 31. und dem ὑψωθ. ἐκ τῆς γῆς V. 32., ſodann der Beyſatz ἐκ τῆς γῆς, der 8, 28. fehlt, und endlich das folgende πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτὸν, ſammt der Aehnlichkeit des Gedankens mit 14, 2. 3. geben dem Ausdruck hier eine ganz unverkennbare Beziehung auf das δοξασθῆναι V. 23., und bringen ihn in Verwandtſchaft mit dem ὑπάγειν, und πορεύεσθαι 8, 21. 14, 2. ſo wie mit dem ὑψωθῆναι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ Apoſtelg. 2, 33. 5, 31. Vergl. außerdem Luk. 1, 52. 1 Petri 5, 6. Matth. 23, 12. und Jeſ. 4, 2. wo ὑψῶσαι mit δοξάσαι verbunden iſt.

So fern nun die Erhöhung des Menſchenſohnes, ſeine Verklärung, durch ſeinen Tod geſchieht, bekommt der Ausdruck hier die Nebenbedeutung des Sterbens. In dieſem Sinne, ſcheint es, verſtand der ὄχλος V. 34. das ὑψωθῆναι, im Gegenſatz gegen das μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, das ewige Bleiben (auf der Erde). An die Art des Todes Jeſu dachte das Volk dabey auf keinen Fall.

Da aber der Nebenbegriff des Sterbens unverkennbar darin liegt, und der Ausdruck auf jeden Fall zweydeutig ist, auch Jesus sich desselben wirklich in der Bedeutung von Kreuzigen öfter bedient haben mag, so ist die Bemerkung des Johannes V. 33. zwar nicht richtig, (wozu auch sollte Jesus gerade hier auf die an sich gleichgültige Art seines Todes hingedeutet haben?) aber doch zu entschuldigen.

Und ich, will Jesus sagen V. 32., wenn ich werde siegreich über die Welt und ihren Fürsten von der Erde hinweggehoben und erhöhet worden seyn, werde Alle, (πάντα lesen einige Auctoritäten, was nur stärker ist, als das richtigere πάντας,) ohne Unterschied der Völker, so fern sie mir nur folgen wollen, zu mir heraufziehen, vergl. 10, 28. 29. 17, 24.

Stellen, wie Ps. 110, 4. und Daniel 7, 14. 2, 44. deuten allerdings auf ein ewiges Reich des Messias auf Erden hin, woraus das Volk nicht mit Unrecht schloß, daß auch der Messias (der υἱὸς τ. ἀνθρ.) ewig auf der Erde bleiben werde. Ja so sehr schien dem sinnlichen Volke das ewige Bleiben (auf Erden) zum Charakter des wahren Messias zu gehören, daß sie fragten: Was ist das für ein Messias, (der die Erde verlassen wird)? An einen solchen, wollen sie sagen, hat uns das Gesetz nicht gewiesen.

Auf die Erörterung dieser Frage läßt sich Jesus weislich nicht ein. Sondern hindeutend auf die kurze Frist, die er noch zu leben habe, und, was er vorher von seinem Hinweggehobenwerden von der Erde gesagt hatte, bestätigend, ermahnt er V. 35. 36. das Volk, das den Gedanken von der Nothwendigkeit seines Todes nicht zu fassen vermochte, sich seines Lichtes, so lange es noch unter ihnen sey, zu freuen, und den Tag seiner irdischen Erscheinung, so lange er ihnen noch leuchte, zum Glauben an ihn, als das Licht der Welt, recht zu

benutzen. Dabey setzt er voraus, daß, obwohl sein Tod dem Glauben an ihn erst die Schranken öffnen werde, dennoch Viele unter den jetzt lebenden Juden seyn würden, denen gerade sein Tod zum Anstoß und zum Hinderniß des Glaubens gereichen werde. So war es auch. Den Juden, sagt Paulus, war der gekreuzigte Christus ein Aergerniß, wie den Griechen eine Thorheit.

Statt des glossenartigen μεθ' ὑμῶν V. 35. wird unstreitig richtiger gelesen ἐν ὑμῖν, vergl. 11, 10. Ἐν ὑμῖν könnte so viel seyn, als unter (mit) Euch; dem Johanneischen Sprachgebrauche aber gemäßer ist es, ἐν ὑμῖν ἐστι für ἔχετε zu nehmen, 11, 10. 1 Joh. 3, 5. Dem bildlichen περιπατεῖτε, ἕως τὸ φῶς ἔχετε entspricht das πιστεύετε εἰς τὸ φῶς (den Messias 8, 12.). Das Nichtglauben, (das Verhindertwerden am Glauben,) sammt den daraus entspringenden Gefahren der Unwissenheit deutet Jesus nur an durch das ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ *) u. s. w. Ueber den Hebraismus υἱοὶ φωτὸς siehe Eph. 5, 8. Luk. 16, 8. Aehnlich ist υἱοὶ εἰρήνης, υἱοὶ παρακλήσεως, υἱοὶ βροντῆς, τῆς βασιλείας u. dergl.

Hiermit schließt die letzte Ermahnung an das Volk. Jesus trat nicht wieder öffentlich vor dem Volke auf. Es scheint also, als sey V. 20. — 36. bey seiner allerletzten Erscheinung im Tempel, vielleicht zwey Tage vor dem Anfang des Paschas vorgefallen, vergl. Matth. 26, 2. Mark. 14, 1.

Sehr natürlich knüpft Johannes, ehe er uns die Reden des Herrn im traulichen Kreise seiner Jünger mittheilt, unmittelbar hieran an,

12, 37. — 50.

seine Betrachtung über den Unglauben des Jüdischen Vol-

*) Ueber das καταλάμβ. ergriffen, feindlich ereilt werden von der Nacht, der Zeit u. s. w. s. Raphel. annotat. ex Polyb. et Arriano zu d. St.

kes bey ſo bedeutenden (τοσαῦτα σημεῖα V. 37.) Zeichen der Meſſianiſchen Dora Jeſu, und über die Urſachen dieſes Unglaubens, V. 37. —

Zuerſt tröſtet ſich Johannes über dieſe Erſcheinung damit, daß ſie keinesweges zufällig, ſondern vielmehr als Erfüllung einer Meſſianiſchen Weiſſagung, Eſaias 51, 1. zu betrachten ſey. Der Prophet klagt in dieſer Stelle im Namen Gottes über den Unglauben des Jüdiſchen Volkes an ſeine Botſchaft (ἀκοὴ, שְׁמוּעָה) von dem Meſſianiſchen Heile und der Macht Gottes. Da es ſchon zur Zeit des Johannes gewöhnlich war, Eſ. 53. auf den leidenden und ſterbenden Erlöſer zu beziehen, ſo iſt jene Stelle hier ſehr glücklich gewählt, um den Unglauben der jetzigen Juden an die Botſchaft und Zeichen des Erlöſers, als eine von Gott vorhergeſehene, alſo keinesweges zufällige und der wahren Meſſiaswürde Jeſu nachtheilige Erſcheinung darzuſtellen. Die Frage τίς und τίνι ſchließt auch im Original eine negative Antwort in ſich.

Warum aber glaubten die Juden nicht? Antwort: Weil ſie nicht konnten. Sie konnten aber nicht, weil ſie, wie derſelbige Prophet ſagt, verſtockt waren. Daß dieß der wahre Zuſammenhang von V. 38. — 40. ſey, alſo διὰ τοῦτο V. 38. ſich auf das folgende ὅτι beziehe, und οὐκ ἠδύναντο weder für überflüſſig gehalten, noch irgendwie gemildert werden dürfe, daß es etwa ſo viel wäre, als ſie wollten nicht, *) ſondern ganz ſtreng von dem Nichtkönnen verſtanden werden müſſe, lehrt die Vergleichung mit 5, 39. 44. 6, 44. 65 8, 43. 44. Johannes ſpricht hier ganz im Sinne Chriſti. Wie dieſer den Juden oft ihre Verſtocktheit vorwirft und daraus ihr Unvermögen an ihn zu glauben herleitet, ſo hier Johan-

*) So ſchon Euthymius: τὸ γὰρ μὴ δύνασθαι σημαίνει καὶ τὸ μὴ βούλεσθαι.

nes. *) Die Stelle des Esaias 6, 10., weder treu nach dem Originale, noch nach der Septuaginta, sondern aus dem Gedächtnisse frey citirt, hat im Original folgenden Sinn und Zusammenhang. Da Jesaias sich bereit erklärt hat, die Botschaft Gottes an das Volk zu übernehmen, spricht Jehova zu ihm: Geh und sage zu diesem Volke, Ihr werdet hören und nicht verstehen, sehen und nicht erkennen, (vergl. Joh. 9, 39.). Verstockt seyn wird (oder soll, oder, noch strenger nach dem Original, verstocke) das Herz dieses Volkes, seine Ohren taub, seine Augen verblendet, daß es nicht sehe mit seinen Augen, höre mit seinen Ohren und sein Herz nicht fühle, und es sich (nicht) bekehre und (nicht) geheilt werde. **) Da nun, wie bekannt, nach der populären Ansicht des Hebr. Monotheismus auch der Zustand der sittlichen Verstocktheit von Gott herrührt, und weder das Alte noch das Neue Testament sich in eine genaue Unterscheidung zwischen der mittelbaren und unmittelbaren Vorsehung, der Zulassung und Urhebung des Bösen einläßt, ***) so kann, wer den Grundgedanken und Zusammenhang des Originals und der Anwendung desselben in unserer Stelle recht festhält, wenigstens weder über das bey τετύφλωκεν und πεπώρωκεν zu ergänzende Subject, noch darüber zweifelhaft seyn, ob der von Morus †) und Andern gemachte Vorschlag, für αὐτων, αὐτῶν zu lesen, statthaft sey, oder nicht. Offenbar kann bey τετύφλω-

---

*) Euthymius, ob er gleich die entgegengesetzte Erklärung vorzieht, sagt doch: ἢ οὐκ ἠδύναντο, κωλυόμενοι ὑπὸ τῆς καχίας καὶ πωρώσεως αὐτῶν.

**) So nach Gesenius.

***) Exod. 4, 21. 14, 4. 7, 3. Jes. 29, 10. 2 Sam. 24, 1. vergl. Röm. 9, 17. 18. 1, 26. 28. Matth. 6, 13. Luk. 9, 4.

†) S. die Commentatio über diese Stelle in den dissertt. Theolog. Vol. 2. p. 106. ff.

κεν und πεπώρωκεν, so wie bey ἰάσωμαι nur ὁ θεος (κύριος im alttest. Sinne) ergänzt werden; denn ὁ λαὸς οὗτος mit Morus zu suppliren, erlaubt weder das Original, noch der Zusammenhang unserer Stelle, noch endlich das zu gleichem Subject mit τετύφλ. und πεπώρ. gehörige ἰάσωμαι, wobey ὁ λαὸς οὗτος zu ergänzen unmöglich ist. Hieraus folgt dann von selbst, daß die von allen Auctoritäten geschützte Lesart αὐτων auf keine Weise zu sollicitiren sey. So wenig nun aber auf der einen Seite im Sinne des Schriftstellers irgend eine Milderung seines Gedankens zu versuchen erlaubt ist, so sehr versteht es sich auch auf der andern Seite von selbst, daß die populäre und zum Theil bildliche Vorstellungsweise in dieser Stelle nur nach gehöriger wissenschaftlicher Rectification und Unterscheidung des Mittelbaren und Unmittelbaren in das System der christlichen Lehre aufgenommen werden dürfe. *)

Was Joh. V. 41. hinzufügt, soll offenbar dazu dienen, seine Anwendung der Stelle des Jesaias von der unheilbaren Verstocktheit des Jüdischen Volkes auf den vorliegenden Fall zu rechtfertigen. Daß im Sinne des Originals unter der δόξα αὐτοῦ die Dora Jehovas zu verstehen sey, ist eben so einleuchtend, als daß Johannes darunter nichts anderes verstehen konnte, als die Dora Christi. Denn da περὶ αὐτοῦ nur auf Christus bezogen werden darf, (es mit Morus auf Jehova zu beziehen und ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ zu übersetzen, et Iudaeos de Deo edocuit, ist völlig unstatthaft und läßt sich weder im Sinne des Originals, noch der vorliegenden Stelle rechtfertigen,) so wäre es ganz wider die Regel und den Zusammenhang, wenn man unter

*) Wie die Griechischen Ausleger hier die exegetische und systematische Ansicht der Stelle verwechseln, darüber siehe Euthymius zu dieser Stelle.

der δόξα αὐτοῦ die Dora Jehovas verſtehen wollte. *) Die Leſeart τοῦ θεοῦ oder τοῦ θεοῦ αὐτοῦ (nämlich des Propheten) hat ihren Urſprung in einem offenbaren Mißverſtand der Stelle. Joh. hielt die Stelle des Jeſaias für ſo ſehr Meſſianiſch, daß er, nach der Auslegungsweiſe ſeiner Zeit, welche alle Gotteserſcheinungen im A. T. auf Chriſtus bezog, kein Bedenken trug, unter der göttlichen Dora, die der Prophet ſah, die Dora Chriſti zu verſtehen.

Vers 42. ſoll das allgemeine Urtheil über den Unglauben und die Verſtocktheit der Juden V. 37. — 41. beſchränken. Das καὶ vor ἐκ τῶν ἀρχόντων iſt nicht ohne Nachdruck; die ἀρχόντες waren ja die vornehmſten Gegner Jeſu. Von dieſen πολλοῖς lernen wir nur den Nikodemus und den Joſeph von Arimathia namentlich kennen; der erſtere war ſelbſt ein Phariſäer. Sonſt aber waren die Phariſäer wohl ohne Ausnahme die erbittertſten Feinde Jeſu und zugleich die mächtigſte Parthey im Synedrium. Ueber ὁμολ. und ἀποσυνάγ. ſiehe 9, 22. — V. 43. nimmt Johannes aus der Rede Jeſu 5, 44.

Bis auf Michaelis und Morus hielt man V. 44. — 50. ganz allgemein für eine neue Rede Jeſu, die er entweder, nachdem er ſich auf eine kurze Zeit entfernt hatte, wiederkehrend, **) oder im zögernden Weggehen, unmittelbar an V. 36. anknüpfend, gehalten habe. Da aber V. 36. ausdrücklich geſagt wird, daß Jeſus ſich entfernt und vor den Juden verborgen habe, und Jo-

*) So Morus, Lampe, Kuinöl. Die Socinianer waren ſo viel ich weiß, die erſten, welche die Stelle ſo falſch verſtanden. Wie wir, ſo Chryſoſtomus, Euthymius und die älteren Ausleger faſt alle, unter den neueren Semler, Tittmann.

**) Euthymius: ἐνδόντος τοῖς Ἰουδαίοις τοῦ θυμοῦ, πάλιν ἀνεφάνη καὶ διδάσκει. Von dem Zorne der Juden aber iſt hier nirgends die Rede.

hannes kein Wort sagt weder von dem Wiederkommen des Herrn noch von seinem zögernden Weggehen und den Motiven des Wiederanfangens der Rede, auch die Rede selbst zu wenig Individualität und innere Einheit hat, als daß sie so, wie Johannes sie hier giebt, wirklich gehalten seyn könnte, so trete ich der Behauptung von Michaelis und Morus, daß Johannes V. 44. ff. seine Betrachtung über den Unglauben der Juden fortsetze, unbedingt bey.

Vers 44. knüpft sich an V. 43. unmittelbar an. Furcht vor Menschen, will Johannes sagen, hätte doch Niemand abhalten sollen, sich öffentlich zu Jesu zu bekennen, da er ja (Ἰησοῦς δὲ) so oft und laut erklärte, daß wer an ihn glaube, an den glaube, der ihn gesandt habe, vergl. 10, 38. 8, 42. 7, 29. 5, 36. ff. Zu V. 45. vergl. 8, 19. 14, 10.; zu V. 46. vergl. 1, 5. 8, 12. 12, 35.; zu V. 47. und 48. 3, 17. ff. und 5, 45. ff. 8, 15. f.; zu V. 49. vergl. 8, 28. 38. 7, 16. 17. u. a. und zu V. 50. vergl. 6, 39. 40. 5, 24. 6, 63. 68. Daß also Johannes hier nur aus den Reden Jesu, die er bisher mitgetheilt hatte, die Hauptgedanken wiederholt und zusammenstellt, leuchtet ein. Von V. 46. an bis ans Ende ist der Gedankengang und Zusammenhang dieser: Da Jesus als das Licht der Welt erschien, um die Menschen von der Finsterniß zu befreyen, so ist der Unglaube der Juden um so auffallender, und um so weniger zu entschuldigen. So sehr, fährt Joh. V. 47. fort, war das Heil der Welt die einzige Absicht des Herrn, daß er sogar erklärte, er werde die, welche, obgleich sie seine Lehre gehört hätten, doch nicht*) daran glaubten (oder sie nicht treu bewahrten), **) nicht richten,

*) Daß μὴ hier (V. 47.) die richtige Lesart sey, (es wird außer Codex D nur von unbedeutenden Auctoritäten ausgelassen,) geht aus V. 48. aufs deutlichste hervor.

**) Statt πιστεύσῃ wird in mehreren wichtigen Auctorität

ſondern das Gericht über ſie am jüngſten Tage ſeiner Lehre und ihrem ſie ſelbſt verdammenden Selbſtbewußtſeyn, dieſelbe gehört, und dennoch ſie und ihn verworfen *) zu haben, überlaſſen, da ſeine Lehre die Lehre Gottes ſey, der ihn geſandt habe. Auch wiſſe er gewiß, daß was er im Namen und im Auftrage des Vaters verkündige, Allen, die es annehmen, Grund und Urſach des ewigen Lebens ſeyn werde. — Daß die Breviloquenz ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν auf die angegebene Art aufzulöſen ſey, iſt von ſelbſt klar, vergl. ἐντολὴ V. 49.

13, 1. — 30.

Was die Conſtruction in den vier erſten Verſen betrifft, ſo folgen wir darin der Knappiſchen Ausgabe, ſetzen alſo V. 2. in Parentheſe und nehmen εἰδὼς V. 3. als eine Reaſſumtion von εἰδὼς V. 1. Aehnlich iſt 6, 22. — 24.

Da, wie ſich nachher zeigen wird, im Folgenden offenbar von der letzten Mahlzeit des Erlöſers mit ſeinen Jüngern die Rede iſt, dieſe aber nach den drey erſten Evangelien keine andere, als die geſetzliche Paſchamahlzeit, am Abend des 14ten Niſan, d. h. am Anfange des 15ten Niſan, oder des eigentlichen Paſchatages gehalten wurde, ſo entſteht hier die Frage, ob Johannes durch ſein πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα V. 1. dem heiligen Mahle eine andere Zeitbeſtimmung gebe oder nicht? — Viele in der älteren, wie in der neueren Zeit haben dieſe

ten, z. B. ABDC auch in der Syriſchen Ueberſetzung und in den meiſten Handſchriften der Itala das weniger Joh. φυλάξῃ geleſen. Bey dem allen aber kann dieſe Leſeart, wie das Auslaſſen des μὴ, recht gut aus dem Mißverſtande entſtanden ſeyn, daß V. 48. und 47. einen Gegenſatz bilde, was aber falſch iſt. Iſt ſie echt, dann kann φυλάττειν hier nur ſo viel ſeyn, als τηρεῖν τὰ ῥήματα (λόγον), welches mit πιστεύειν im engeren Sinne ganz zuſammenfällt. Der Nichtgläubige verwirft die empfangene Lehre.

*) Ἀθετεῖν kommt ſonſt bey Johannes nicht vor.

Frage bejahet, und behauptet, daß Jesus nach Joh. das Paschamahl einen Tag früher gegessen habe, als die Juden, oder, daß vielleicht die Paschafeyer gerade in jenem Jahre einen Tag vorgerückt sey. Ohne uns jetzt bey den Gründen und der Widerlegung dieser Behauptung aufzuhalten, (die genauere Untersuchung hierüber zu 18, 28.) wollen wir hier nur darauf aufmerksam machen, daß aus unserem πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα nicht nothwendig folgt, daß Jesus nach Johannes das Paschamahl nicht mit den Juden am gesetzlichen Tage genossen habe.*) Denn da Johannes für Griechische und der Jüdischen Zeitrechnung unkundige Leser schreibt, auch hier zunächst nur von der Bereitung des Mahles und was demselbigen vorherging, die Rede ist, die Bereitung aber des Paschamahles zum Theil wirklich schon am 14ten Nisan Statt fand, so konnte er recht gut πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα schreiben, ohne damit sagen zu wollen, Jesus habe das Mahl selbst am Anfange des 14ten Nisan gehalten. Auf jeden Fall aber ist das πρὸ hier viel zu unbestimmt, als daß man daraus schließen dürfte, das hier erzählte Mahl sey am Abend des 13ten Nisan, oder am Anfange des 14en gehalten worden.

Die nahe μετάβασις **) drängt den liebevollen Erlöser, den Seinigen (seinen Freunden und Jüngern, ἴδιοι) die noch in dieser Welt waren und blieben, und die er so innig liebte, (er liebte ***) sie aber bis ans Ende sei-

---

*) Daß es in diesem Falle viel vernünftiger wäre, zu behaupten, das Johanneische δεῖπνον sey gar kein Paschamahl gewesen, leuchtet ein.

**) Ueber diesen echt classischen Euphemismus siehe Lampe zu den St. und Kypke zu Matth. 26, 24. Seneca sagt, der Tod sey entweder finis oder transitus Ep. 65. Möglich, daß Johannes mit dem Worte μεταβῇ anspielt auf die Bedeutung des Wortes Pascha, siehe Wetstein zu d. St.

***) Kuinöl übersetzt ἠγάπησεν, amorem declaravit. Wozu aber? Auch verliert der Gedanke so an Schönheit.

nes Lebens, fügt Johannes hinzu,) noch einen recht anschaulichen Beweis seiner Liebe zu geben. Da also das letzte Mahl gehalten wurde, oder richtiger, wie der Zusammenhang der Erzählung fordert, eben gehalten werden sollte, (δείπνου γενομένου, kann wenigstens nicht heißen nach vollbrachtem Mahle, denn das Fußwaschen geschah gewöhnlich vor dem Mahle, siehe V. 12. 23. — 30., eher noch könnte es heißen, da das Mahl bereitet worden war, *) siehe aber V. 4.) stand Jesus, obgleich er wohl wußte, daß der Vater ihm Alles in seine Hände gegeben, und daß, wie er von Gott ausgegangen sey, so auch zu ihm zurückkehren werde, d. h. ob er sich gleich seiner Herrlichkeit, Macht und Hoheit bewußt war (10, 29. 17, 2.), dennoch auf von dem schon bereiteten Mahle, legte sein Gewand ab, τὰ ἱμάτια, nahm ein leinen Tuch, (λέντιον, linteum,) gürtete sich damit und wusch so seinen Jüngern die Füsse.

Das besonders im Orient übliche Fußwaschen gehörte nicht, wie man gemeint hat, zu den Paschafeyerlichkeiten, noch hatte es eine Levitische Bedeutung. Auch war es nicht bey jeder Mahlzeit gewöhnlich, sondern geschah besonders nur den von der Reise ankommenden Gastfreunden. In der Regel war es das Geschäft der Sclaven. Nur zum Zeichen ungewöhnlicher Liebe und Verehrung gegen den Gastfreund that es der Hausherr selbst. In welchem Sinne und welcher Absicht es Jesus that, sagt er selbst, 8. 10. 14. — 16.

Die Bemerkung V. 2. vergl. V. 10. 11. soll andeuten, daß, obwohl Jesus von der verrätherischen Absicht des Judas wußte, er sich doch nicht abhalten lies von der innigsten Liebe gegen die Seinen, oder vielleicht, daß, da Judas bereits den teufelischen Gedanken gefaßt

*) Daß δείπνου γενομένου recht gut heißen könne coenâ paratâ, lehrt Tob. 2, 2. und Athenäus B. 4. Cap. 4. s. Kypke zu uns. St.

hatte, die Zeit drängte. Da es hier heißt, der Teufel habe dem Judas schon damals den Gedanken ins Herz geworfen, *) den Herrn zu verrathen, aber V. 27. erst, daß der Teufel völlig Besitz von ihm genommen habe, so muß man annehmen, Judas hatte den Gedanken des Verraths noch nicht lange gefaßt, und schwankte noch, erst V. 27. faßt das Kind des Verderbens den festen Entschluß, die grause That ohne Zögern zu vollbringen.

Wenn man sagt, ἤρξατο νίπτειν V. 5. stehe für ἔνιψε, so vergesse man dabey nur nicht, daß diese und ähnliche Redeweisen der Darstellung etwas Mahlerisches geben, was durch solche Auflösungen leicht verloren geht.

Wie treu und richtig charakterisirt der Augenzeuge Johannes den heftigen Petrus!

Da die Reihe an ihn kommt, weigert er sich, mit der höheren Absicht Jesu nicht bekannt. Allzu voreilig findet er darin eine zu große Herablassung des Herrn. Mild und sanft verweiset ihm Jesus, V. 7. nicht seine Bescheidenheit, wie Bretschneider meint, — sondern seine Voreiligkeit, die der echten Demuth und Bescheidenheit eben nicht eigen ist. Aber der heftige, leicht unbesonnene Petrus, als hätte er die Worte Jesu V. 7. nicht gehört, **) wird nur noch heftiger in seiner Weigerung V. 8. Das verdiente ein ernsteres schärferes Wort. Oder sollte der Herr sich durch den Unverstand seines Jüngers zwingen lassen, mitten in der schönen Handlung abzubrechen? ***) Ohne jetzt schon die eigentliche Absicht der Handlung zu enthüllen, (wodurch sie für die

*) Bey den Classikern in demselben Sinne βάλλειν εἰς νοῦν, auch wohl ohne das, — siehe Elsner und Kypke zu d. St.

**) Der Nachdruck liegt hier auf ὅ, das hier so viel ist, als διατί (Euthymius) oder ποῖον, τί, vergl. V. 12.

***) Dieß gegen Bretschneiders Probabilien S. 62.

übrigen Apostel an Feyerlichkeit sehr verloren haben würde,) sagt Jesus dem Hartnäckigen nur: So ich Dir die Füsse nicht wasche, hast Du keinen Theil mit mir, *) (gehörst Du nicht zu meiner Gemeinschaft, oder scheint es, als gehörtest Du nicht zu meinen Freuden, und als hieltest Du Dich meiner dienstfertigen Liebe für unwerth. Dieß trifft das liebevolle Gemüth des edelheftigen Jüngers. Mit derselbigen Liebe, mit der er vorher sich geweigert hatte, jetzt zu Allem willig und erbötig, **) aber auch eben so unbedacht und übertrieben, wie vorher, ruft er schnell umgewandelt V. 9.: Herr nicht nur die Füsse sollst (magst) Du mir waschen, auch die Hände und das Haupt! —

Die Antwort Jesu V. 10. ist, obwohl an sich etwas dunkel, doch noch mehr dadurch verdunkelt worden, daß man den darin wohl geschiedenen unsigürlichen und figürlichen Sinn in einander gemischt, ja den ersteren ganz aufgegeben und mystifizirt hat. Viele ältere und neuere Ausleger verstehen unter dem λοῦσθαι das mystische Bad der Taufe, unter dem Fußwaschen aber die Heiligung und Reinigung von den Lüsten des Fleisches. Daß aber diese Erklärung, oder vielmehr Verklärung zu weit hergeholt sey, und die Antwort Jesu dadurch gänzlich abstrus und unpassend werde, sieht ein Jeder leicht von selbst. Schon Euthymius deutet auf die richtige Erklärung hin. Es war wohl auch bey den Juden Sitte, sich vor dem Essen zu baden. ***) Hatten dieß

*) Ueber μέρος ἔχειν μετὰ vergl. Deut. 12, 2. 14, 27. Fast gleichbedeutend ist die Construction mit ἐν Offenb. 20, 6.

**) Sehr schön sagt hier Chrysostomus: καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρὸς, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται. Ἑκάτερα δὲ ἐξ ἀγάπης. Διατί γὰρ οὐκ εἶπε, τίνος ἕνεκα ἐποίει τοῦτο· ἀλλ' ἀπειλὴν ἐνέδειξεν; Ὅτι ἐκείνος μὲν οὐκ ἂν ἐπείθη. Aehnlich Euthymius. Wie viel richtiger, als die Probabilien a. a. O.!

***) S. Wetstein über diese Sitte zu d. St.

nun die Jünger alle gethan, so bedurfte es, wollten sie, wie Petrus ganz rein seyn, nur noch des Waschens der Füße, die durch das Gehen aus dem Bade wieder beschmutzt worden waren. Entweder nun hierauf, oder was mir wegen des λοῦσθαι, welches nicht so viel ist als νίπτεσθαι, und wegen des καθαρὸς ὅλος weniger gefällt, — darauf anspielend, daß die Jünger sich nach Jüdischer Reinigungsweise vor dem Essen bereits Hände und Gesicht (κεφαλὴ, Matth. 6, 17. steht aber πρόσωπον) gewaschen hatten*) und nur noch des Fußwaschens bedurften, will Jesus offenbar dieß sagen: ὁ λελουμένος οὐ χρῄζει λούσασθαι, εἰ μὴ **) τοὺς πόδας νίψασθαι μόνους, διότι τούτοις περιπατῶν ἕξεισι τοῦ λουτροῦ· ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος, ὡς ἤδη λελουμένος (Euthymius): Wer, wie Du, sich gebadet hat, der ist schon am ganzen Körper rein und bedarf nur noch des Fußwaschens. Meine Absicht ist jetzt nicht, Dich zu reinigen, Dir Haupt und Hände noch einmal zu waschen, ***) wozu dieß? Ihr Alle seyd ja schon rein. Jedoch, — und nun erst bekommt das Wort καθαρὸς eine andere Bedeutung, — nicht Alle! Was Jesus mit diesem Schluße sagen wollte, bemerkt Joh. V. 11.

V. 12. ff. giebt Jesus seinen Jüngern die Erklärung der symbolischen Handlung. Sie war ein Zeichen seiner sich selbst verleugnenden Liebe zu den Seinen, vergl. V. 1. In so fern sollte sie ihnen ein ὑπόδειγμα werden, daß sie sich untereinander demüthige Liebe erweisen sollten. Daß er dadurch den Ritus des Fußwaschens seinen Jüngern und seiner Kirche empfohlen oder gebo-

---

*) So Kuinöl.

**) So lieset Euthymius mit mehreren andern Auctoritäten statt ἤ, welches hier für εἰ μὴ steht.

***) Euthymius: ἵνα μὴ ὑπολάβωσιν, ὅτι ἡ νίψις αὕτη καθάρσιόν τι ἐστιν, οἷον καὶ τὸ βάπτισμα, λύει τὴν τοιαύτην ὑπόψιαν παραδειγματικῶς.

ten habe, wie man beſonders ſeit dem vierten Jahrhundert glaubte, *) iſt ein offenbarer Mißverſtand. Die Jünger wenigſtens verſtanden den Herrn nicht ſo. Denn im ganzen apoſtoliſchen Zeitalter zeigt ſich nirgends eine Spur, daß dieſer Ritus kirchlich geworden und als ein Herrengebot beobachtet worden wäre. 1 Timoth. 5, 10. wird das Fußwaſchen der ἅγιοι mit zu den καλοῖς ἔργοις der chriſtlichen Wittwen gerechnet, als ein zur chriſtlichen ξενοδοχία jener Zeit gehöriger Dienſt. **) Nur den Sinn der Handlung wollte Jeſus beobachtet wiſſen.

Der Nominativ wird im neuteſt. Hellenismus häufig vocativiſch gebraucht. So V. 13. ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος. Die Jüdiſchen Schüler nannten, riefen, ihre Lehrer nie bey Namen, ſondern רבי, מרא, κύριος. ***) So auch die Jünger Jeſu. Daß Jeſus den Ausdruck κύριος in einem höheren Sinne nimmt, wonach beſonders der Meſſias ſo genannt wurde, iſt klar.

Wenn man annimmt, daß die φιλονεικία unter den Jüngern, von der Lukas 22, 24. ff. gewiß am unrechten Orte erzählt, zwar nicht an dieſem Abende, aber kurz zuvor Statt gefunden habe, und das Fußwaſchen ſich mit hierauf beziehe, †) ſo gewinnt die Handlung und ihre Deutung an Zweckmäßigkeit und Klarheit. Beſonders ſieht man dann deutlicher, worauf ſich V. 16. und 17. beziehen. Οὐκ ἐστι δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ V. 16. verhält ſich zu dem folgenden, wie das Sprüchwort ††) zu ſeiner Anwendung. Wie ich, will Jeſus ſagen, Euch

*) S. hierüber Lampe zu d. St., wo auch die hieher gehörige Litteratur angegeben iſt.

**) Aehnlich iſt Tertullian ad uxorem II, 4.

***) S. Schöttgen zu d. St.

†) S. Schleiermachers Lukas S. 283.

††) Vergl. 15, 20. Matth. 10, 24. Luk. 6, 40.

ſo eben in demüthiger Liebe gedient habe, ſo ſollt auch Ihr es unter einander, fern von jeder Eitelkeit und Herrſchſucht, wohl bedenkend, daß, wenn ich der Herr und der Euch ſendet es gethan habe, Ihr, als Diener und Boten es noch vielmehr thun müſſet. Das Wiſſen aber, fügt er hinzu, genügt nicht. Selig ſeyd Ihr, wenn Ihr es auch thut! *)

V. 18. ſchließt ſich an V. 17. ſo an: Nicht Euch Allen gilt, was ich ſo eben geſagt und geboten habe. Ich kenne Euch, **) die ich zu meiner näheren Freundſchaft erwählt habe, Alle recht wohl, weiß alſo auch, daß Einer unter Euch iſt, der nicht rein iſt, V. 10. 11., und der einen Verrath begehen wird an mir und unſerer Gemeinſchaft. Dieß iſt erſchrecklich! ***) Aber auch dieß geſchieht nicht ohne Gottes Zulaſſung ſondern auf daß die Schrift erfüllt werde, (Pſ. 41, 10), wo es heißt: Der das Brot mit mir †) iſſet, der hat die Ferſe gegen mich erhoben, ††) (ſelbſt mein Tiſchgenoß, mein Vertrauter, verfolgt mich, greift mich an).

Iſt der Pſalm, woraus dieſe Stelle genommen iſt, von David, ſo bezieht er ſich auf die Abſaloniſchen Unruhen; Vers 10. zielt dann entweder auf den Verrath des Mephiboſeth (2 Sam. 9, 7. 16, 3.) oder des Ahitophel. Man

---

*) Euthymius: οὐκ ἀρκεῖ γὰρ εἰδέναι μόνον, ἀλλὰ χρὴ καὶ ποιεῖν.

**) Nicht etwa ſchon damals, als er die Zwölfe erſt erwählte, kannte Jeſus den diebiſchen, verrätheriſchen Sinn des Judas. Er hätte ihn ſonſt nicht aufnehmen können. Jetzt aber nach langem Umgange kannte er die Jünger, und was in jedem war.

***) Dieß oder Aehnliches muß hier ergänzt werden, vergl. V. 21.

†) Die Leſeart μου τὸν ἄρτον B C L iſt dem Originale nachgebildet, und deßhalb etwas verdächtig.

††) Dieſer bildliche Ausdruck iſt entweder von der Art, wie z. B. das Pferd ſeinen Gegner angreift, oder von den heimlichen Liſten im Ringkampf, wo die Gegner einander die Füße unterſchlagen, hergenommen.

hat dieſen Pſalm für Meſſianiſch gehalten, aber die genauere hiſtoriſche Auslegung lehrt das Gegentheil. *) Jeſus vergleicht hier zwar nicht nur den vorliegenden Fall mit einem ähnlichen, ſondern er findet in der altteſt. Stelle einen Typus von dem Verrath des Judas, weil die Geſchichte Davids überhaupt typiſch war für den Meſſias, den Sohn Davids; aber durch dieſe einzelne von Jeſu herausgehobene Beziehung wird noch nicht der ganze Pſalm von ihm für Meſſianiſch und für eine bewußte Weiſſagung erklärt.

V. 19. erklärt Jeſus ſeinen Jüngern, warum er ihnen jetzt den Verrath vorherſage. Kam derſelbe nämlich den Jüngern unerwartet, ſo konnten ſie leicht irre werden und zweifeln, ob derjenige, der durch den Verrath eines ſeiner Diener und Freunde falle, auch wirklich der Meſſias ſey, vergl. 16, 1. Hatte ihnen aber Jeſus den Verrath vorausgeſagt und ihnen gezeigt, wie derſelbe ſchon im A. T. vorbedeutet ſey, ſo mußten ſie darin eine Beſtätigung der Meſſianiſchen Würde Jeſu und einen Beweis ſeiner prophetiſchen Kraft mehr finden und nur deſto inniger an ihn glauben. Ueber ὅτι ἐγὼ εἰμι ſiehe 8, 24. Daß ἀπάρτι (ἀπ' ἄρτι), gewöhnlich von jetzt an (ſiehe 1, 52.) hier ſo viel ſey, als νῦν, ſieht man aus 14, 29.**)

V. 20. ſcheint ſo wenig mit dem Vorhergehenden und und dem Folgenden zuſammenzuhängen, ja dem ganzen Contexte überhaupt ſo fremd zu ſeyn, oder wenigſtens ſo leicht entbehrt werden zu können, daß, wenn nicht alle Auctoritäten für die Echtheit ſtritten, ich ſehr gern dem Verdachte Kuinöls Raum geben würde, daß dieſe

---

*) S. Roſenmüller und de Wette zu d. Pſalm.

**) Wie Bretſchneider in ſeinem Lexikon unter d. W. ἄρτι ſagen könne: ἀπ' ἄρτι si refertur ad tempus futurum, ideoque indicat tempus praesens tamquam praeteritum, verti potest, *antea*, Joh. 13, 19. 14, 7., — geſtehe ich, nicht begreifen zu können.

Worte vielleicht urſprünglich eine Gloſſe zu V. 16. geweſen, nachher wegen ihrer Incohärenz mit dieſem Verſe von ängſtlichen Abſchreibern am Schluſſe dieſer Rede in den Text aufgenommen worden ſeyen. Da ſich aber der Vers in allen Auctoritäten findet, ſo muß wenigſtens verſucht werden, ob ſich nicht irgend ein Zuſammenhang entdecken laſſe. Die wahrſcheinlichſte Anſicht iſt dieſe: Jeſus will den durch den Gedanken des Verraths vielleicht entmuthigten Jüngern wieder dadurch Muth machen, daß er, wieder anknüpfend an V. 16., ihnen vorhält, in weſſen Namen und in welcher Würde ſie von ihm ausgeſendet würden. So hoch und herrlich iſt Euer Beruf, ſcheint er ihnen ſagen zu wollen, daß wer einen meiner Geſandten aufnimmt, mich aufnimmt, wer aber mich aufnimmt, Gott ſelber aufnimmt, der mich geſandt hat. Vergl. Matth. 10, 40. — 42. Jeſus wollte vielleicht fortfahren, ſie auf dieſe Weiſe zu ermuthigen und über ihren Beruf zu belehren, — aber der Gedanke an den Verräther unter ſeinen Jüngern, der ihn ſchon früher unterbrochen hatte, erſchüttert und unterbricht ihn von Neuem. V. 21. Die Gegenwart des Verräthers beengt ihm das Herz. Erſt da derſelbe den heiligen Kreis verlaſſen hat, athmet der Herr wieder freyer und leichter, und fährt ununterbrochen fort, die Seinigen zu belehren, zu demüthigen, zu erheben und zu tröſten.

Zu V. 21. — 30. vergl. Matth. 26, 21. — 25. Mark. 14, 18. — 21. Luk. 22, 21. — 23. Matth. und Mark. erzählen die Kenntlichmachung des Verräthers vor der Einſetzung des Abendmahles; Lukas aber nach derſelben. Offenbar hat Lukas, der die Sache überhaupt etwas kurz, ja nachläßig erzählt, Unrecht. *) Johannes ſcheint hierin den beyden erſten Evangelien beyzuſtimmen. Denn das γαρ V. 26. 27. 30. deutet nach der Ordnung des Pa-

*) S. Schleiermachers Lukas S. 282.

schamahles auf einen Moment hin, wo der Kelch, bey welchem nach den drey ersten Evangelien das Abendmahl eingesetzt wurde, noch nicht gekreiset hatte. Am sichersten, glaube ich, geht man, wenn man sich die Einsetzung des Abendmahles bey Johannes nach V. 30., zwischen V. 31.— 34. denkt.

Aus der Art, wie Jesus sowohl hier, als bey Matth. und Mark. von dem Verräther zu sprechen anfängt, noch mehr aber aus Joh. V. 27. sieht man, daß ihm daran gelegen war, den Unreinen, wenn er durch strafenden und mahnenden Blick und Rede nicht in sich gehen und von seinem teufelischen Plane ablassen würde, so bald als möglich aus dem heiligen Kreise und von dem Mahle der Liebe zu entfernen.

Johannes lag ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ. Cap. 21, 20. heißt es ἐπὶ τὸ στῆθος vergl. V. 24. Man lag nämlich bey Tische, auf der linken Seite den Rücken mit einem Polster unterstützt, und den Kopf gegen den Tisch zugekehret, so daß man mit der linken Hand auf einem anderen Polster den Kopf stützte und die rechte zum Essen frey behielt. Der zweyte lag im Divan, (der gewöhnlich drey Personen faßte,) mit dem Hinterkopfe gegen die Brust des ersten, u. s. w. *) So lag also Johannes dem Herrn im Schooße, an seiner Brust. Da er ihn nun leise fragen wollte V. 24., neigte sich Johannes nach der Brust des Herrn herüber.

Betrübt, verlegen, ἀπορούμενοι, sehen zwar Alle einander an und möchten gern wissen, wen der Herr meine. **) Nur Petrus, heftig wie er war, versucht es, den Herrn zu einer bestimmten Erklärung zu bewegen.

*) S. Jahns Archäol. Theil 1. Bd. 2. S. 215.

**) Vergl. damit das weniger Wahrscheinliche bey Matth. 26, 22. Mark. 14, 19.

Da aber Jesus nur andeutend gesprochen hatte, so wagt er auch nicht laut zu fragen, sondern winkt dem näherliegenden Johannes zu, er möchte fragen. Dem leise Fragenden antwortet Jesus leise, V. 26. Der Hausvater reicht beym Paschamahle den Uebrigen die Bissen des Paschalammes, τὸ ψωμίον, nachdem er sie in die Charusch eingetaucht hat, βάψας, ἐμβάψας. *) Jesus erscheint hier unter den Seinigen als Hausvater. Vielleicht, daß Judas gerade an der Reihe war, die Bezeichnung also leicht und ohne Aufsehen geschehen konnte. Noch Johannes kann Judas wenigstens nicht laut gefragt, ob er es sey, und Jesus auch nicht laut geantwortet haben: Du sagst es! vergl. V. 28. 29. Möglich aber, daß das böse Gewissen des Judas die Frage des Johannes und die Bezeichnung des Herrn merkte, und sein Herz, wie es solchen Gemüthern leicht begegnet, im Zorn über die Entdeckung statt reuig umzukehren sich nur noch mehr und völlig verstockte und verteufelte. Da bemächtigte sich seiner der Teufel vollends, εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς, V. 27. Bildlicher Ausdruck für den höchsten Grad sittlicher Verblendung und Verstocktheit. Da nun Jesus merkte, daß Alles vergebens sey, den teuflischen Menschen jetzt für sich wiederzugewinnen, seine Nähe ihm aber, zumal da er im Begriff war, das neue Bundesmahl zu stiften, immer lästiger und störender wurde, so sagt er ihm V. 27, um ihn so schnell als möglich zu entfernen: Was Du thun willst, das thue bald! **) Das scheinbare Anstößige dieser

*) Die Vulgata βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσει καὶ ἐμβάψας scheint für den Johanneischen Styl zu Griechisch, und βάψω τ. ψ. καὶ δώσω αὐτῷ, καὶ βάψας die ursprüngliche Lesart zu seyn.

**) Aehnliche Redewelsen bey den Griechen, besonders bey den Lateinern s. Kypkelius annott. Polyb. und Wetstein zu d. St.

Worte hat ſchon Chryſoſtomus dadurch zu entfernen geſucht, daß er ſagte, ποίησον τάχιον ſey nicht προστάττοντος οὐδὲ συμβουλεύοντος, ἀλλὰ ἐπιδείκνυντος καὶ διδάσκοντος, ὅτι οὐδὸς ἦν ἐβούλετο διορθώσασθαι, ἐπειδὴ δὲ διωρθωτὸς εἶχεν, ἀφίησιν αὐτόν. *) Imperativ aber bleibt Imperativ. Richtiger und einfacher bezieht man mit Ambroſius und Andern den Imperativ auf τάχιον, und faßt den Sinn und die Abſicht der Worte ſo: Was Du unabänderlich beſchloſſen haſt zu thun, das thue ſobald als möglich! **) Daß außer Judas keiner der übrigen Jünger, auch Johannes nicht, wie es ſcheint, die Abſicht und den Sinn dieſer Worte verſtand, erklärt ſich am beſten daraus, daß keiner außer Johannes die Bezeichnung des Verräthers hörte, Johannes aber die Nähe der Kataſtrophe nicht ahnete. Da Jeſus wohl dieß Mal wenig bekümmert geweſen war, den Einkauf für das ganze Feſt machen zu laſſen, ſo geriethen einige von den Jüngern auf die Vermuthung, Jeſus gebiete dem Judas, noch ſchnell ehe das Feſt es unmöglich mache, das Nöthige zum Feſte einzukaufen. Da aber das Feſt bereits angefangen hatte, ſo vermuthen Andere, Jeſus befehle dem Judas, etwas an die Armen auszutheilen. Der einen wie der andern Vermuthung ſieht man das Rathloſe und Unſtatthafte deutlich genug an, ſo daß z. B. diejenigen, welche aus dem εἰς τὴν ἑορτὴν V. 29. ſchließen wollten, Jeſus habe bey Joh. das Paſchamahl, oder irgend ein anderes Mahl vor

*) Aehnlich nehmen Camerarius, Grotius und Andere den Imperativ permiſſiv, wodurch aber auch wenig gewonnen wird.

**) Ambroſius de Cain. et Abel. II, 4. ſagt: Non ut malum faceret, sed ut a consortio suo recederet, quod facis, inquit, fac celerius. Andere Kirchenväter halfen ſich ſeltſam genug dadurch, daß ſie ſagten, Jeſus rede in dieſen Worten nicht den Judas an, ſondern den Teufel im Judas.

dem Feste gefeyert, *) auf einen sehr unsicheren Grund bauen würden.

An das εὐθέως ἦλθεν V. 30. knüpft sich die von Johannes als bekannt vorausgesetzte Erzählung des Verrathes selber an, Luk. 22, 3. — 6. Matth. 26, 14. — 16. Mark. 14, 10. 11. Die Nacht fing eben an, also konnte Judas mit den Hohenpriestern noch recht gut unterhandeln.

13, 31. — 38.

Wie Johannes überhaupt von V. 12, 1. an manches als bekannt voraussetzt, so auch hier, die Einsetzung des Abendmahles. Da die Feyer desselben in den Gemeinden mit der Erinnerung an die wesentlichen Momente seiner Einsetzung aufs innigste verknüpft war, und jeder Leser des Johannes gewiß wenigstens so viel davon wußte, als z. B. Paulus den Korinthern davon mitgetheilt hatte, 1 Kor. 11, 23. — 25.: so konnte Johannes, der ja ohnehin keine vollständige Lebensbeschreibung Jesu zu geben willens war, die wahrscheinlich mit V. 34. und 35. unmittelbar verknüpfte Einsetzung des neuen Bundesmahles ohne allen Anstoß auslassen. V. 31. — 33. scheint Jesus von dem Abendmahle gesprochen zu haben, um die durch das Hinausgehen des Verräthers etwas zerstreueten und erschrockenen Gemüther der Jünger wie, der zu sammeln und auf die heilige Handlung vorzubereiten, vergl. Luk. 22, 16. Vers 34. 35. scheint es, knüpft sich an die Einsetzung des Abendmahles an und enthält das neue Hauptgebot für die neue διαθήκη.

Ὅτε [οὖν] ἐξῆλθε, V. 31. beziehen Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius zu dem Vorhergehenden, V. 30. Da aber bey Johannes λέγει nie im Anfange einer

*) Leonh. Usteri Comment. critica, in qua Ev. Ioan. genuinum esse ex comparatis IV. Evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione I. Chr. ostenditur. 1823. p. 22. 23.

ganz neuen Rede steht, sondern regelmäßig nur mitten in der Unterredung, oder wenn im Anfange immer in deutlicher und unmittelbarer Verknüpfung mit einem vorausgegangenen Factum, da ferner die vorige Erzählung mit ἦν δὲ νύξ völlig schließt, und wenn ὅτε ἐξῆλθε, (freylich in diesem Falle überflüßig,) noch dazu gehörte, noch völliger schließen würde, so scheint mir der Johanneische Styl die Beziehung dieser Worte zu λέγει durchaus zu fordern.

Nur noch wenige Augenblicke, ἔτι μικρόν, so war die Stunde des Todes und der Verherrlichung da. Judas war hinausgegangen, die grause That noch in dieser Nacht zu vollbringen. Das Unvermeidliche war im Begriff zu geschehen. Darum V. 31. νῦν ἐδοξάσθη und V. 32. καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν, wodurch jenes erklärt und näher bestimmt wird. Wie Gott der Vater durch die Verherrlichung des Sohnes (ἐν αὐτῷ, durch den Sohn) verherrlicht werde und umgekehrt, *) lehrt 17, 1. — 6. 12, 23. 28.

In Beziehung auf das εὐθὺς δοξάσει αὐτόν V. 32. sagt Jesus zu seinen Jüngern V. 33.: Kindlein! (hier zum ersten Male dieses liebkosende Wort des Herrn gegen seine Jünger,) nur eine kleine Weile noch bin ich bey Euch. Ihr werdet mich dann suchen: aber, wie ich den Juden sagte, 7, 34. 8, 21. 24. nämlich (ὅτι), wo ich hingehe, dahin könnt Ihr nicht kommen! also sage ich auch jetzo zu Euch. In wie ganz anderem und in welchem Sinne Jesus dieß zu seinen Jüngern sagte, erklärt er selbst V. 36. auf die Frage des Petrus, wohin er gehe.

Die richtige, in der neueren Zeit von Dr. Knapp **)

*) Ἐν ἑαυτῷ steht hier keinesweges, wie Kuinöl meint, überflüßig, sondern mit Nachdruck und soll andeuten, daß Gott durch sich selbst, und durch keinen andern, den Menschensohn verherrlichen werde. Ueberflüßig stände es höchstens nur dann, wenn es hieße, ὁ θεὸς αὐτός.

**) In seinen (aureis) scriptis varii argumenti Bd. 2. 1823.

am gründlichſten erörterte und vertheidigte Auslegung der καινὴ ἐντολὴ V. 34. findet ſich ſchon bey den Griechiſchen Auslegern, Chryſoſtomus, Cyrill, Theodorus Herakleotes, Theodorus von Mopsveſtia, Theophylakt und Euthymius wenigſtens angedeutet. Der letztere ſagt: τοῦτο ἡ καινότης, ἐκείνη μεν γὰρ (ἡ παλαιὰ Levit 19, 18.) ἐκέλευεν, ἀγαπᾶν τὸν πλήσιον, ὡς ἑαυτὸν· αὕτη δὲ, καὶ ὑπὲρ ἑαυτόν. Ὁ γὰρ χριστὸς οὕτως ἠγάπησεν ἡμᾶς, ὡς μηδὲ ἑαυτοῦ φείσασθαι, ἀλλ' ἀποδοῦναι ὑπὲρ ἡμῶν.

Zur näheren Erläuterung kurz Folgendes: Den Inhalt des neuen Gebotes betreffend, ſo kann, ſobald man 15, 12. 13. 17. mit unſerer Stelle vergleicht, darüber kein Zweifel ſeyn, daß Jeſus ſeinen Jüngern gebot, ſich unter einander zu lieben, wie er ſie geliebt habe, vergl. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Um die Wichtigkeit dieſes Gebotes, beſonders aber den Grad der gegenſeitigen Liebe, den er verlangt, recht hervorzuheben, wiederholt er nicht nur das ἵνα ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, ſondern er ſetzt auch das καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς bedeutſam dem ἵνα καὶ ὑμεῖς u. ſ. w. voran. *) Neu wird dieſes Gebot genannt in keinem anderen Sinne, **) als in welchem Jeſus wahrſcheinlich ſo eben von der καινὴ διαθήκη im Gegenſatz gegen die alte geſprochen hatte. Jeſus hatte bisher nur das älteſte Liebesgebot empfohlen. Von dieſem neuen hatten die Jünger bisher noch

---

Exercitatio in locum de novo praecepto Christi Ioan. XIII. 34. atque huic genuinum C. XV. 12, 13. 17. item 1 Ioann. II, 7. — 11. et 2 Ioann. 5. Ueber die Geſchichte der Auslegungen dieſer Stelle, vergl. theils Knapp, theils Lampe zu d. St.

*) Eben ſo V. 29. Röm. 11, 31. 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 12, 7. und a. m.

**) Andere falſche Erklärungen ſiehe bey Lampe, Knapp und Kuinöl angeführt und von den beyden Letzteren gründlich widerlegt.

nichts gehört. Erst jetzt spricht der weise Lehrer davon, weil es erst jetzt im Zusammenhange mit dem eben gestifteten neuen Bunde verständlich war. Wie zum alten Bunde Gebote gehörten, so auch zum neuen. Aber wie die Gebote des alten Bundes alle enthalten waren in dem einzigen: Liebe Gott über alles und Deinen Nächsten als Dich selbst! Matth. 22, 35. — 40.: so ist des neuen Bundes ewiges Gebot: Liebet Euch unter einander, wie der Herr Euch geliebt hat! Vergl. Eph. 5, 1. 2. Col. 3, 14.

Das alttestamentliche Liebesgesetz hieß: Liebe Deinen Nächsten, als Dich selbst! und machte so die Eigenliebe, wie rein und vernünftig sie auch seyn mag, zum Maaßstabe für die Liebe zu dem Nächsten. Das neutestamentliche Gebot der Bruderliebe scheint zwar zunächst den Liebeskreis etwas zu verengen, *) denn nur die christlichen Brüder (ἀλλήλους ἀγαπᾶν), nicht den Nächsten überhaupt gebietet es zu lieben; da aber die christliche Bruderliebe jeden Nächsten zum Bruder zu gewinnen strebt und streben soll, so erweitert sich der neutestamentliche Liebeskreis je länger je mehr dasjenige in Erfüllung geht, was der Herr 10, 16. mit so entschiedener Gewißheit geweissagt hat. Jene Verengung geschieht aber offenbar nur deßhalb, um von der christlichen Liebe einen Grad und eine Kraft zu fordern, für welche jener alttestamentliche Maaßstab viel zu gering ist. Denn wie Jesus, da er das Leben für uns dahingab, die Liebe zu sich selbst gleichsam verleugnete, so sollen nach dem neuen Gebote alle Glieder seines Bundes jeder den Andern mehr lieben, als sich selbst, sich selbst in dem Andern vergessen und verleugnen. Jenes Muster, jene Kraft der sich selbst verleugnenden Liebe fehlte dem Gesetze des alten Bundes. Und wie die Gemeinschaft

*) Vergl. Gal. 6, 10.

und der Liebesbund Chriſti neu iſt, ſo auch iſt das dazu gehörige Liebesgeſetz ein neues, bis dahin unerhörtes. Chriſtus hat das altteſtamentliche Liebesgeſetz nicht nur nicht aufgehoben, ſondern ſogar geboten, Matth. 19, 19. 22, 37. 40. Wie er, ſo verknüpfen auch ſeine Apoſtel namentlich Paulus beyde Gebote mit einander, jenes alte und dieſes neue, und empfehlen und gebieten eben ſo ſehr die ἀγάπη εἰς ἀλλήλους, als die ἀγάπη εἰς πάντας, Gal. 5, 14. vergl. 6, 10. 1 Theſſ. 3, 12. vergl. 4, 9. 1 Petri 1, 22. Jak. 2, 8. Fragt man, wie ſich beyde Gebote im Chriſtenthume zu einander verhalten, ſo ſcheint die einfachſte Antwort die, daß, ſo lange noch nicht Ein Hirt und Eine Heerde iſt, die allgemeine Menſchenliebe, im Sinne des altteſtamentlichen Gebotes, gleichſam die Stellvertreterin der chriſtlichen Bruderliebe für die nicht chriſtliche Welt, ſich zu dieſer verhält wie der Vorhof oder das Heilige zum Allerheiligſten, und daß in dem Maaße, in welchem das Reich Gottes oder der neue Bund ſich erweitert, die ältere Schweſter der höheren neuteſtamentlichen weicht.

Daß nun Jeſus V. 35. zunächſt nur ſeine μαθηταί, mit denen er eben ſprach, zur Beobachtung des neuen Gebotes verpflichtete, iſt eben ſo klar, als daß, ſo wenig der neue Bund und die Jüngerſchaft Jeſu (es heißt ὅτι ἐμοὶ μαθηταί, nicht ἀπόστολοι, ἐστε) ſich nicht bloß auf die zwölf Apoſtel beſchränkte, eben ſo wenig auch das neue Gebot V. 34., und daß alſo, ſo weit der neue Bund und die Jüngerſchaft Jeſu reicht, auch das neue Gebot, der νόμος τοῦ χριστοῦ, Gal. 6, 2. und das γνώρισμα des wahren Jüngers Jeſu gelten muß, 1 Joh. 3, 14. 16.

Die Frage des Petrus V. 36. ſcheint ſich unmittelbar an die Rede Jeſu von der echten Jüngerſchaft V. 35. anzuſchließen. Der echte Jünger will dem Herrn durchaus folgen. Aber wohin? Petrus hatte V. 33. nicht

verſtanden, was um ſo leichter zu entſchuldigen war, da die Worte V. 33. für die Jünger einen andern Sinn hatten, als für die Juden, Jeſus ſich aber über den Unterſchied nicht näher erklärt hatte. Zu ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι vergl. 21, 18. Auch hier vergißt ſich der edle Petrus. Ohne zu bedenken, welch' eine Reife des Glaubens und welch' eine Kraft der Liebe dazu gehörte, um dem Herrn in dieſem Augenblicke in den Tod zu folgen, ſpricht er vermeſſen: Warum kann ich Dir jetzt nicht folgen? Ich will mein Leben für Dich laſſen! Den vermeſſenen Frager demüthigt der Herr durch die genaue Vorherſagung ſeines Falles noch in dieſer Nacht. Luk. 22, 21. — 38. ſtimmt hier am meiſten mit Johannes überein. Nach Matth. und Mark. ſagte Jeſus dem Petrus ſeinen Fall voraus, beym Hinausgehen auf den Oehlberg; was aber nach Joh. und Luk. falſch iſt.

14, 1. — 31.

Der gedemüthigte Petrus verſtummt. Da wendet ſich Jeſus wieder zu den Jüngern allen, *) um die über den nahen Abſchied, vielleicht auch über den nahen Fall eines ihrer Mitjünger hart Betrübten und Erſchrockenen wieder aufzurichten und zu tröſten, zugleich aber auch ihre Gemüther von der Erde, an der ſie noch ſo ſehr hingen, zum Himmliſchen zu erheben und von der Furcht gänzlich frey, im Glauben und Vertrauen aber feſt zu machen. Der bloß irdiſche Sinn iſt immer untröſtlich und ein Knecht der Furcht. Nur, weſſen Vaterland im Himmel iſt, nur der Gläubige, kann getroſt und muthig ſeyn. Euer Herz, ſpricht er, erſchrecke nicht! (V. 27.) Glaubet an Gott und glaubet an mich, (vertrauet auf Gott und vertrauet auf mich!) In meines Vaters Hauſe ſind viele Wohnungen. Wäre es anders, ſo würde ich es Euch geſagt haben. Ich gehe hin, Euch die Stätte zu bereiten.

*) Die Leſart V. 1. καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ iſt offenbar eine Lectionariusgloſſe.

Und wenn ich hingegangen ſeyn und Euch die Stätte werde bereitet haben, werde ich wieder kommen und Euch zu mir nehmen, auf daß, wo ich bin, auch Ihr ſeyn möget. Wo ich nun hingehe, (13, 36.) wiſſet Ihr, und den Weg wiſſet Ihr auch.

Dieſer Ueberſetzung liegt die Knappiſche Auslegung der Stelle zum Grunde, unſtreitig die einzig richtige. *)

Nicht Alle nehmen πιστεύετε V. 1 beyde Male als Imperativ. Einige, wie Chryſoſtomus gethan zu haben ſcheint, halten beyde πιστεύετε für Indicative, was aber offenbar falſch iſt. Andere aber, wie Grotius, zwar das zweyte πιστεύετε imperativiſch nehmend, das erſte aber indicativiſch, und, als ſtände καὶ für οὕτως, im Gedanken ein ὡς ergänzend, überſetzen ſo: Wie Ihr an Gott glaubet, oder ihm vertrauet, ſo glaubet, vertrauet auch mir. Abgeſehen aber davon, daß die Structur des Satzes nicht erlaubt, das erſte πιστεύετε anders zu nehmen, als das zweyte, ſo iſt der Gedanke in dieſer Form hier weder ſchicklich noch richtig. Eben das Vertrauen auf Gott fehlte den Jüngern; ſie hätten ſonſt Vertrauen auf den Herrn gehabt und wären nicht ſo traurig geweſen. Nur des Nachdrucks wegen iſt πιστεύετε wiederholt, und εἰς ἐμὲ vorangeſtellt. Hieraus kann alſo kein Einwurf gegen die von uns befolgte Auslegung hergenommen werden. — Da die Jünger ſchon an Gott und Chriſtum glaubten, ſo muß πιστεύετε hier von dem Vertrauen, der eigentlichen Quinteſſenz des Glaubens, verſtanden werden. **)

Unter den verſchiedenen Auslegungen von V. 2. empfiehlt ſich die zuerſt von Laur. Valla vorgeſchlagene von

*) S. Commentatio in locum ex oratione Iesu Ioann. XIV. 1. — 7. in den scriptis v. arg. p. 273. ff.

**) Sehr richtig ſchon Euthymius: πιστεύσατε βεβαίως, εἰς τὸν πατέρα καὶ εἰς ἐμέ· καὶ λοιπόν, ἡ εἰς ἡμᾶς πίστις συντηρήσει ὑμᾶς ἀνεπιτήδευς. Ueber die verſchiedenen Auslegungen d. St. vergl. Lampe.

Calvin, Beza, Grotius, Knapp gebilligte und auch von uns befolgte durch die Einfachheit und Leichtigkeit der Construction, so wie durch die kindliche Natürlichkeit und Klarheit ihres Gedankens. Die meisten älteren Ausleger ziehen πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν zu εἶπον ἂν ὑμῖν. Das in einigen Auctoritäten vor πορεύομαι befindliche ὅτι scheint diese Auslegung sehr zu begünstigen, ist aber offenbar erst zu Gunsten und zur Rechtfertigung derselben eingeschoben worden. Aber die Härte der Construction und die Confusion des Gedankens, die sie hervorbringt, brechen dieser Auslegung den Stab. Selbst wenn man mit Mosheim und Ernesti hinter τόπον ὑμῖν ein Fragezeichen setzt, (übrigens die einzige Art, diese Auslegung erträglich zu machen,) verdient die Knappische Erklärung offenbar den Vorzug. Denn, da Jesus von seinem Hingehen zum Vater, um den Seinigen eine Stätte im Himmel zu bereiten, noch gar nicht gesprochen hatte, wie konnte er sagen: εἶπον ὑμῖν πορεύομαι u. s. w.? —

Der Himmel wird hier das Haus des Vaters Christi genannt; ein leicht verständliches Bild, vergl. Ps. 33, 13. 14. Es. 63, 15. Hebr. 13, 14. Der Nebenbegriff der Heimath für die Kinder Gottes, die auf der Erde Pilgrimme sind, scheint hier zu fern. In diesem Vaterhause, sagt Jesus, sind viele Wohnungen, (μοναί, συναὶ οἰκιῶν Luk. 16, 9. mansiones, Chald. מדורין *), μοναί, fügt Euthymius richtig hinzu, δίκαιόν καὶ ὑμᾶς, συνεσομένους ἡμῖν ἀεί.

Christus, der πρόδρομος, (Hebr. 6, 20.) gehet voran, (πορεύομαι, ὑπάγω 13, 36. ἀναβαίνω 20, 17), den Seinen die Stätte zu bereiten, vergl. V. 6.

Nicht genug, daß Christus vorausgeht, den Sei-

*) So nannten die Juden die Wohnungen in der Stadt des Himmels. S. Schöttgen zu d. St.

nigen die Stätte im Himmel zu bereiten, er will auch wieder kommen, πάλιν ἔρχομαι, (ἐπανελεύσομαι) und sie zu sich nehmen. u. s. w. So eilt der Freund den Freunden voraus in die Heimath, bereitet die Stätte, kommt ihnen entgegen, und hält sie ein, daß sie den Weg, das Ziel nicht verfehlen, vergl. Jes. 36, 17. Aber nicht erst am Ende der Tage! Das wäre den Jüngern wohl eben so wenig hinreichender Trost gewesen, als der Martha 11, 24., wenn Jesus ihr nur versprochen hätte, ihr Bruder werde einst am jüngsten Tage wieder auferstehen. Dem Zusammenhange und Zwecke der Rede gemäß kann hier nur das geistige Wiederkommen Christi V. 21. 23. und die Aufnahme der Seinigen in den Himmel nach dem seligen Tode derselben verstanden werden, vergl. Luk. 16, 22. 23, 43. 2 Kor. 5, 6. 8. Philipp. 1, 23., am meisten aber 12, 32.

V. 4. schließt sich an V. 3. am natürlichsten so an: Habt Ihr Acht gegeben, so wisset Ihr nicht nur, wohin ich gehen werde, sondern auch, da ich Euch die Stätte im Himmel bereiten, und auch ich, (und kein Anderer,) Euch dahin abholen werde, den Weg, der dahin führt. Vergl. 13, 36.

So schien die Frage des Petrus 13, 36. mehr als genügend beantwortet zu seyn. Gleichwohl fragt der verständige und vor Allem nach Klarheit und Gewißheit strebende Thomas (20, 24. 25.), dem, wie den übrigen Jüngern, weil sie immer noch zu sehr sinnlich an den irdischen Messiashoffnungen klebten und vielleicht den nahen Abschied begriffen, aber nicht den nahen Tod, der Sinn der bildlichen Rede dunkel geblieben war, nicht ohne den naiven Witz, der ihm eigen gewesen zu seyn scheint: Herr, da wir immer noch nicht wissen, wohin Du gehen wirst, wie können wir den Weg wissen, um Dir zu folgen?

Die Antwort Jesu V. 6. ebenfalls nicht ohne ein

gewiſſes Acumen, erklärt man am kürzeſten und beſten mit Euthymius ſo: ὁδὸς μέν, ὅτι δι' ἐμοῦ ἔρχεσθε (V. 7. Epheſ. 2, 8. 3, 12.), ἀλήθεια δὲ, ὅτι ἀληθεύω, καὶ πάντως ἔσται ταῦτα, ζωὴ δὲ, ὅτι καὶ τοῦ θανάτου κυριεύω, (καὶ ὅτι ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ζήσεται δι' ἐμὲ, ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, hätte Euthymius noch hinzuſetzen ſollen; vergl. 6, 39. 40. 54. 57. 11, 25. 1. 4. Col. 3, 4. Apoſtelg. 3, 15. Hebr. 2, 10. ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς σωτηρίας). Εἰ οὖν ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς, ἀλλήλους ὁρᾶς, εἰ δὲ καὶ ἀλήθεια, οὐ ψεύδομαι, εἰ δὲ καὶ ζωὴ, οὐδὲ ὁ θάνατος διαστήσει ὑμᾶς, (πιστεύοντας εἰς ἐμὲ ſetze ich hinzu vergl. 3, 36. ἐμοῦ. Thomas wollte aus dem Ziele auf den Weg dahin ſchließen. Umgekehrt zeigt ihm Chriſtus zuerſt den Weg; dieſer Weg zeigte am beſten das wahre Ziel, indem er zu demſelben hinführte. Das Ziel, will Jeſus ſagen, iſt der Vater und das ewige Leben bey ihm. Zum Vater aber kommt Niemand, denn durch mich. Ich alſo bin der wahre und untrügliche Weg. Kennet Ihr alſo mich, (den Weg,) ſo würdet Ihr auch den Vater kennen, (das Ziel), vergl. V. 9. ff. 1, 18. Hebr. 1, 3. Coloſſ. 1, 15. Die Schuld Eurer Unwiſſenheit liegt alſo an Euch, wenn Ihr des Weges Ziel, den Vater, noch nicht kennet. Denn, da wer den Sohn ſiehet, auch den Vater ſiehet, vergl. V. 9. 12, 45. ſo könnet Ihr den Vater jetzt, ἀπάρτι, erkennen, wenn Ihr mich kennet, ja Ihr habt ihn in mir gleichſam geſehen und ſehet ihn noch *). Aus Mißverſtand von ἀπάρτι nehmen Semler und Knapp **)

*) Richtig, wenigſtens, was die Erklärung von γινώσκετε betrifft, Euthymius: ἐπεὶ ἐμὲ γινώσκετε λοιπὸν γινώσκετε καὶ αὐτὸν ὡσαύτως, καὶ ἑωράκατε τὴν ὄψιν αὐτοῦ διὰ τῆς ἐμῆς ἐπιγνώσεως κ. ſ. w.

**) Früher die Vulgata und Chryſoſtomus, der bey dieſer Stelle bemerkt, τὸ μὲν (ἀπάρτι γνώσεσθε, ſo las er willkührlich,) μέλλοντος, τὸ δὲ (ἑωράκατε) ἐνεστῶτος.

γνώσεσθε für γνώσεσθε, ἑωράκατε für ὄψεσθε oder ὁράσεσθε, und geben den Sinn der Stelle so an: Von jetzt an werdet Ihr erst durch den Paraklet (V. 26. ff. 16, 13.) den Vater recht erkennen, ihn gleichsam mit Augen sehen. Da aber nur in besonders emphatischen oder prophetischen Stellen das Perfectum für das Futurum zu nehmen erlaubt ist, unsere Stelle aber weder etwas besonders Emphatisches, noch Prophetisches hat, so ist die Enallage der Zeitformen (die Unwandelbarkeit des ἑωράκατε macht auch das Präsens γινώσκετε unwandelbar,) hier um so unstatthafter, da der dadurch gewonnene Gedanke sich nur schwer in den Zusammenhang fügt, vergl. V. 1. und 9. Daß das Hellenistische ἀπάρτι (ἀπ' ἄρτι) entsprechend dem Hebr. מֵעַתָּה (ἀπὸ τοῦ νῦν) so viel heißen könne, als von jetzt an, fortan, leidet keinen Zweifel, vergl. Joh. 1, 52. Matth. 26, 29. 23, 39. Offenb. 14, 13. Aber eben so gewiß ist, daß es auch für ἄρτι oder ἄρτιως νῦν *) gebraucht werden kann, und Ev. 13, 19. vergl. 14, 29. so vorkommt. Die von uns befolgte Auslegung hat also wesentlich nichts gegen sich, sondern Alles für sich. Ueber die Bedeutung von ὁρᾶν in dieser Stelle s. 6, 46. 1, 18. Dem einfachen Begriffsworte folgt verstärkend der bildliche Ausdruck.

Philippus, bey dem bildlichen ὄψεσθε an irgend eine sichtbare Theophanie zur Stiftung des Messianischen Reiches denkend, Maleachi 3, 1. ff. bittet den Herrn mit kindischem Unverstande: Zeige uns den Vater, so ist's uns genug, (so sind alle unsere Wünsche befriedigt). Nur wer unaufmerksam die Worte Jesu: εἰ ἐγνώκειτέ με καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν überhört oder gar nicht

*) Vergl. Knapps Bemerkung zu d. St. p. 296. not. 6. und Lobeck zum Phrynichus p. 20. In dieser Bedeutung scheint sich ἀπάρτι an ἀπαρτὶ gerade, eben, anzuschließen.

verſtanden hatte, nur ein Neuling in der Lehre und im Umgange des Herrn, konnte ſo etwas bitten. Unwillig ſpricht daher Jeſus: So lange bin ich bey Euch und Du kennſt mich noch ſo wenig, Philippus? Wenn Du mich kenntеſt, würdeſt Du ſo nicht bitten und ſprechen: Zeige uns den Vater! Den Augen des Leibes kann der Vater nicht gezeigt werden. Wer mich aber ſiehet, d. h. recht erkennt, wer ich bin, der erkennet auch durch mich den Vater. Oder glaubeſt Du nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir iſt, wir alſo beyde Eins ſind, 10, 38.? Die Worte, die ich rede, ſind nicht meine Worte, ſondern des Vaters, 7, 16. 17. Und die Werke die ich thue, auch ſie verrichtet durch mich der Vater, der mit mir aufs innigſte Eins iſt und bleibt. Glaubet mir alſo, daß ich im Vater, und der Vater in mir iſt, daß alſo, wer mich ſiehet, auch den Vater ſiehet! Glaubet Ihr mir dieß nicht auf mein bloßes Wort, ſo glaubet mir doch eben um jene Werke willen, vergl. 10, 38.

In welchem Sinne Jeſus ſage, ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα, lehrt die Vergleichung von 1, 18. Hebr. 1, 3. Col. 1, 15. 2 Kor. 4, 6. Aus dem Sohne Gottes, dem Ebenbilde des Vaters, erkennt man den Vater ſelbſt, beydes aber nur auf geiſtige Weiſe mit den Augen des Geiſtes und des Glaubens, vergl. 6, 14.

Ueber das εἶναι ἐν V. 10. 11. als Synonymum von ἓν εἶναι ſiehe zu 10, 30. 38. vergl. 17, 21. Das ὁ ἐν ἐμοὶ μένων iſt nur das verſtärkte ὁ ἐν ἐμοὶ ὤν, und drückt einen Gegenſatz aus gegen die vorübergehende Vereinigung mit Gott, wie ſie z. B. in den Propheten des A. T. und in jedem frommen und Gott begeiſterten Menſchen Statt fand und noch Statt findet. Jeſus unterſcheidet hier einen zwiefachen Hauptbeweis für ſeine Einheit mit dem Vater, die Lehre, die er verkündigt, und die ein Jeder, der den Willen des Vaters thut, als Wort Gottes anerkennen muß, 7, 17. und ſeine Werke,

die er nicht aus eigener Kraft, sondern durch den Vater verrichtet. Weil der göttliche Ursprung der Lehre (ῥήματα) nur negativ ausgedrückt ist, der göttliche Ursprung der Werke (ἔργα) dagegen nur positiv, und so dort nach der Art des Joh. der positive hier der negative Ausdruck zu fehlen scheint, so haben sich einige neuere Ausleger, dadurch verleiten lassen, zu behaupten unter den ἔργοις verstehe Christus hier nichts anderes als seine Lehre, ῥήματα, oder sein Lehramt. *) Aber gesetzt, eine solche Enallage der Bedeutungen von ἔργον und ῥῆμα ließe sich philologisch irgendwie rechtfertigen, was ich für unmöglich halte, so erlaubt doch weder der Zusammenhang der Argumentation (vergl. 10, 37. 38.), noch die Unwandelbarkeit der ursprünglichen und gewöhnlichen Bedeutung von ἔργα V. 11. 12., noch endlich das immer irgendwie disjungirende δὲ, beyde Sätze zu identischen Parallelen zu machen und ἔργα und ῥήματα zu identifiziren. Auch ist die Ergänzung des positiven Ausdrucks im ersten Gliede und des negativen im zweyten so leicht und nothwendig zugleich, daß das Identifiziren beyder Sätze fast unmöglich erscheint. Daß übrigens unter den ἔργοις hier die Messianischen Werke überhaupt, ganz vorzüglich aber die σημεῖα Jesu zu verstehen seyen, und nicht bloß die fromme, heilige Handlungsweise des Herrn, ohne alle Beziehung auf seine Wunder, **) geht besonders daraus hervor, daß die ἔργα hier als ἔργα Gottes im eminenten Sinne, ***) und verschieden von seiner Lehre, dargestellt werden, vergl. 5, 20. 36. †)

Die Antwort auf die Frage des Philippus ist V. 11. geendigt. V. 12. kehrt Jesus zurück zu der V. 4.

*) S. Noesselt opusc. Tom. 2. p. 388. sqq.

**) S. die litter. Notiz über diese Ansicht bey Schott in d. opusculis Tom. 1. p. 163. sqq.

***) Euthymius: ὑπερφυῆ καὶ θεοπρεπῆ.

†) S. Schott a. a. O.

zuerst durch die Frage des Thomas, dann durch die Bitte des Philippus unterbrochenen Ermuthigungs- und Tröstungsrede. Daß hier etwas Neues anfange, zeigt die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. V. 1. —4. versprach der Herr seinen Jüngern das ewige Leben, so sie ihm nur recht vertrauen würden. Jetzt V. 12. —21. verheißt er ihnen für ihre Wirksamkeit auf Erden, unter der Bedingung des Glaubens und der treuen Liebe, die Kraft, Werke zu thun, wie er gethan habe, ja noch größere, die vollkommene Erhörung ihres Gebetes in seinem Namen, und endlich den ewigen Beystand des heiligen Geistes, der seine Stelle bey ihnen vertreten werde. V. 12. knüpft sich nur in so fern an V. 10. und 11. an, als Jesus zunächst von den ἔργοις der Jünger spricht, die sie nach seinem Tode verrichten würden. Wer von Euch, will er sagen, an mich glaubt, der wird durch diese weltüberwindende, Berge versetzende Kraft, (vergl. 1 Kor. 12, 9. 13, 2. Hebr. 11. 1 Joh. 5, 4. 5.) nicht nur die Werke auch thun, die ich thue, sondern noch größere, als diese. — Was für Werke hier besonders gemeint seyen, sieht man am besten aus Cap. 5, 20.—27. Das ἔργον des Messias auf Erden war das Lebendigmachen des geistig Todten, das Richten der Welt, die Verherrlichung des Namens Gottes auf der Erde 17, 4., die Stiftung und Begründung des Himmelreiches. Alle Thaten und Werke, welche der Herr in diesem Namen verrichtet hatte, es seyen nun Wunder im engeren oder weiteren Sinne, in der Natur, oder in der Welt des Geistes, — sollten seine Jünger auch verrichten können. So fern nun Jesus sich nur auf die erste Gründung seines Reiches und mit seinen Werken nur auf das Jüdische Volk (und zwar mit wie geringem Erfolge! vergl. 12, 37. ff.) beschränkte, die Jünger aber ausgingen in alle Welt und lehreten alle Völker mit so viel größerem Erfolge, als der Herr, — heißt es hier, sie

würden noch gröſsere *) Werke vollbringen. Da dieſe gröſsere und weitere Verherrlichung Gottes und ſeines Namens, ſo wie die Verklärung des Menſchenſohnes von dem Tode des letzteren abhing, und zwar der Geſtalt, daſs nun der ſterbende und zum Vater zurückkehrende Chriſtus verklärt werden und den die Kirche vollendenden heiligen Geiſt ſenden konnte, ſo fügt Jeſus hinzu: ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα μου πορεύομαι, vergl. V. 13. und 16, 7. — 11. So ſchon Calvin. **) Storr aber faſste den Sinn und Zuſammenhang ſo: Gröſseres, als ich werdet Ihr thun, weil ich von der Erde ſcheide und das kaum erſt begonnene Werk Euch zur Vollendung überlaſſen muſs. Würde es dann aber wohl heiſsen, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα μου πορεύομαι, und nicht vielmehr bloſs, ὅτι ἐγὼ ὑπάγω?

Knapp und Griesbach verknüpfen V. 13. mit V. 12. ſo, daſs das τοῦτο ποιήσω von ὅτι V. 12. abhängig wird. Dem Johanneiſchen Style aber angemeſſener iſt es, V. 13. als einen Satz für ſich zu nehmen.

Der Uebergang von V. 12. zu V. 13. iſt dieſer: An Kraft zu ſolchen Werken wird es Euch nie fehlen. Denn was Ihr den Vater in meinem Namen, (als meine Boten, in meiner Angelegenheit, ἔργον, zur Förderung meines Reiches) bitten werdet, das werde Ich (der verklärte Gottesſohn, das wird der Vater durch mich 15,

---

*) Einige Ausleger nehmen μείζονα für πλείονα, aber ohne hinreichenden Grund. Auch bekommt der Gedanke durch dieſe arithmetiſche Auslegung etwas Unſchickliches. Andere noch grundloſer und unſchicklicher ſtatuiren hier eine Hyperbel. Μείζονα ſteht hier, wie 5, 20.

**) Ascensum Chr. paulo post sequuta est admirabilis mundi conversio, in qua potentius se exseruit Chr. divinitas, quam quum inter homines ageret. — Ratio cur facturi sint discipuli maiora quam Chr. ipse, — quoniam adita regni sui possessione suam potentiam plenius e coelo demonstraturus sit. So auch Morus zu dieſer Stelle.

16. 16, 23.) Euch gewähren, vergl. Matth. 28, 20., auf daß der Vater durch den Sohn verherrlicht werden möge, vergl. 13, 31. 17, 2. ff. So wichtig war für die Jünger des Herrn das Gebet in seinem Namen, daß er die trostreiche Verheißung sofort wiederholt mit dem Zusatze V. 14.: Nicht nur was, sondern auch wann und so oft Ihr etwas in meinem Namen bitten werdet, ich werde es thun.

Soll aber, fährt er V. 15. fort, so Großes an Euch erfüllt, insbesondere Euer Gebet erhört werden 15, 7., so haltet vor allen Dingen meine Gebote. Dadurch erweiset Ihr Eure Liebe gegen mich am besten, vergl. V. 21. 23. 24. Immer trostreicher und ermuthigender wird die Rede des Herrn. Seiner persönlichen παρακλήσις müssen die Seinigen fortan entbehren. Wer wird ihnen nun helfen und beystehen? Auch diesen Verlust will ihnen der liebreiche Freund aufs reichlichste ersetzen. Ich werde den Vater bitten, spricht er V. 16., und er wird Euch einen andern Parakletos geben, einen solchen, der ewig bey Euch bleiben soll, — den Geist der Wahrheit, den die Welt, die ungläubige, nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht siehet, noch kennet. Ihr aber werdet ihn kennen, denn er bleibet bey und wird in Euch seyn.

Im welchem Sinne nennt Jesus sich und den Geist der Wahrheit παράκλητος? *)

Origenes erklärte παράκλ. durch παραμυθητὴς, Hieronymus übersetzte consolator, Luther, Tröster. **) Da παρακαλεῖν im N. T. nicht selten so viel ist, als trösten, und der Contert in unserer Stelle diese Erklärung sehr zu begünstigen scheint, so hat sie von jeher

*) Siehe hierüber die vortreffliche Abhandlung von Knapp de Spiritu S. et Christo paracletis, sive de varia potestate vocabulorum παρακαλεῖν, παράκλησις, παράκλητος in den script. var. arg. p. 117. ff.

**) Hesychius in der Gloſſe: παράκλητορες, παραμυθηταί.

viele Freunde gefunden. Aber schon Euthymius scheint gefühlt zu haben, daß dieser Begriff sowohl hier, als in den Parallelen 14, 26. 15, 26. 16, 7. zu eng ist. Umschreibend erklärt er daher παράκλ. an dieser Stelle durch παραινέτης καὶ ἀλείπτης ἐν τοῖς ἄθλοις τῆς ἀρετῆς, καὶ ψυχαγωγία ἐν ταῖς θλίψεσι καὶ ἀντίληψις. Noch weniger paßt der Begriff Tröster 1 Joh. 2, 1., wo Christus ebenfalls Paraklet genannt wird. Offenbar aber muß ein Begriff ausgemittelt werden, der, wenn auch mit kleinen Modificationen, doch im Wesentlichen allen hierhergehörigen Stellen zum Grunde liegt. — Ernesti schlug vor παράκλ. durch Lehrer zu übersetzen. Daß παρακαλεῖν im N. T. nicht selten den Nebenbegriff des Lehrens habe, ist unleugbar. Auch scheint der Begriff Lehrer hier und 14, 26. 15, 26. 16, 7. höchst schicklich. Da aber 1 Joh. 2, 1. diesen Begriff, auch als Nebenbegriff, durchaus nicht leidet, und die Herleitung desselben aus einer Nebenbedeutung von παρακαλεῖν *) höchst unsicher ist, auch das Wort, wo es sonst vorkommt, **) nie so viel ist als Lehrer, so hat

*) Παρακαλεῖν und παράκλησις heißt auch Tit. 1, 9. 2, 15. 1 Tim. 6, 2. 1 Thess. 2, 3. nicht schlechthin lehren, Lehre, sondern lehrendes Ermahnen, belehrende Ermahnung.

**) Das Wort (auch in der Form, παράκλητωρ) kommt vor Hiob. 16, 2. Aquila und Theodotion, (die Alexand. haben hier παρακλήτορες), in der Chald. Paraphrase zu Hiob 16, 2. 33, 23., wo פַּרְקְלִיט dem Hebr. מליץ entspricht, welches zwar den Nebenbegriff des Lehrens haben kann, aber nie Lehrer heißt, wie Ernesti glaubte. Sodann kommt das Wort häufig bey den Rabbinen vor, als synonym mit מליץ, welches im A. T. oft so viel ist, als interpres, legatus, deprecator, in welcher letzteren Bedeutung es oft bey den Rabbinen vorkommt. Philo, bey dem παράκ. oft vorkommt, gebraucht es in der Bedeutung von Helfer, de opificio mundi, Mangey p. 4. öfter aber noch z. B. vom Hohenpriester und vom Logos in der Bedeutung von Fürsprecher, Fürbitter, deprecator. S. Loesner observat. p. 490 f. Epist. Bar-

die Erneſtiſche Erklärung einer anderen, beſonders ſeit Dr. Knapps Unterſuchung üblich gewordenen mit Recht Platz gemacht.

Schon Calvin, Beza, Lampe, Grotius, Semler u. a. ſuchten zu der allerälteſten Erklärung des Wortes in der Lateiniſchen Kirche, advocatus, zurückzukehren. Da die meiſten dieſer Exegeten aber in der Entwickelung dieſer altlateiniſchen Ueberſetzung die Zweydeutigkeit des Gebrauches von advocatus in der ſpäteren Latinität, wo es auch ſo viel iſt, als causae patronus, nicht genug beachteten, und irrig 1 Joh. 2, 1. vergl. Röm. 8, 26. zur Grundlage für die Stellen des Evangeliums machten, ſo ſind ſie wieder auf allerley Abwege gekommen, und haben dem παράκλητος im Evangelium die Bedeutung von causae patronus, orator und dergl. gegeben, welche Begriffe wohl 1 Joh. 2, 1. paſſen, aber nicht hier. Den Irrthum dieſer halbrichtigen Erklärung aufdeckend hat Dr. Knapp, geſtützt auf den Sprachgebrauch des Wortes ſowohl in der reinen Gräcität, als auch in der Jüdiſchen und bey den Rabbinen, welche das Griechiſche Wort aufgenommen haben, und den Zuſammenhang der betreffenden Stellen im Evangelium, ſo wie die Aehnlichkeit und den Unterſchied zwiſchen dieſen und 1 Joh. 2, 1. ſorgfältig berückſichtigend und erörternd, die allein richtige Auslegung geltend gemacht, nach welcher das Wort in allen hiehergehörigen Stellen des N. T. den gemeinſamen Begriff eines Beyſtandes hat, in unſerer Stelle aber und 14, 26. 15, 26. 16, 7. die beſondere Bedeutung eines Berathers, Helfers, Schutzherrn, *) 1

---

nabae §. 20. heißt es ſo viel, als patronus, eben ſo Euſeb. KG. 5, 1. In der claſſiſchen Gräcität hat das Wort, beſonders bey den Rednern oft vorkommend, die Bedeutung von Beyſtand, Helfer, Rathgeber, advocatus, patronus. S. Knapp a. a. O. S. 115. ff. Reiske Index Graecus Demosthenes.

*) Παμμαστάτης, βοηθός.

Joh. 2, 1. hingegen die eines Fürſprechers (gerichtlichen Beyſtandes) bekommt. *)

Daß unter dem πν. τῆς ἀληθείας der heilige Gottesgeiſt verſtanden werden müſſe, geht aus Vergleichung von 14, 26. 15, 26. 16. 7. mit Matth. 10, 19. 20. Apoſtelg. 2, 1. ff. vergl. 1, 4. ff. Luk. 24, 49. f. 1 Kor. 12, 8. Epheſ. 1, 17. 1 Petri 1, 12. u. a. m. aufs deutlichſte hervor. Der Geiſt der Wahrheit wird dieſer Geiſt genannt, in welchem Sinne und warum, lehrt 16. 13. 14. 17. 17. 19. 1 Joh. 4, 1. ff. Warum aber wird gerade dem heil. Geiſte, ſo fern er der Geiſt der Wahrheit iſt, das Helfer- und Schutzherrnamt für die Apoſtel anvertrauet? Alle Kraft und Macht Chriſti und ſeines Reiches hatte und ſollte ihre Wurzel haben in der Wahrheit, dem Worte Gottes. Was hat die Kirche des Herrn gegründet, verbreitet und gefeſtiget in der Welt? Die rein geiſtige, aber unüberwindliche Kraft und Gewalt der Wahrheit, τὸ κνεῦμα τῆς ἀληθείας. Da nun alle Schwäche, Aengſtlichkeit und Rathloſigkeit der Jünger Jeſu ihren Grund hatte in ihrem Mangel an Einſicht in die Wahrheit, in ihren Vorurtheilen und Irrthümern, — was konnte ihnen helfen, als allein der Geiſt der Wahrheit, der ſie in alle Wahrheit einleiten, ihnen den Herrn verklären, von ihm zeugen und die Welt überführen ſollte von der Sünde des Unglaubens, der Gerechtigkeit Chriſti und von dem Gerichte über den Fürſten dieſer Welt? Mit dieſem Geiſte der Wahrheit waren ſie unüberwindlich, in ihm hatten ſie einen ewigen Beyſtand, Helfer und Rathgeber in aller Noth und Angſt.

Dieſen Geiſt der Wahrheit will Jeſus, wie er kindlich ſpricht, den Seinigen vom Vater erbitten, — denn

*) Nach dem Sprachgebrauch der claſſiſchen Latinität iſt παράκλ. in den Stellen des Evang. Joh. advocatus, 1 Joh. 2, 1. causae patronus.

er gehet aus vom Vater, und der Vater ſendet ihn im Namen Jeſu. V. 26.

Da nur der Gläubige den Geiſt der Wahrheit empfangen kann, ſo heißt es V. 17., daß die ungläubige Welt ihn nicht empfangen könne, weil ſie ihn nicht ſehen und erkennen (nicht wolle, wie Kuinöl meint, ſondern) könne, vergl. 12, 37. ff. 1 Kor. 2, 6. ff. Daß θεωρεῖν hier der bildliche Ausdruck für γινώσκειν ſey, geht aus dem Schluße von V. 17. und 19. 1 Joh. 3, 6. deutlich hervor. Möglich, daß der Ausdruck θεωρεῖν darauf anſpielt, daß der heil. Gottesgeiſt nichts Sichtbares iſt, die ungläubige, ſinnliche Welt aber nur das Sinnliche und Irdiſche faßt und begreift. Ihr aber, fährt Jeſus fort, Ihr meine gläubigen Freunde, werdet*) ihn (den Geiſt der Wahrheit) erkennen, denn er bleibet bey Euch und wird in Euch ſeyn. — Aus Erfahrung alſo ſollten ſie ihn erkennen. —

Noch troſtreicher erklärt Chriſtus den Seinigen V. 18. ff.: So laſſe ich Euch alſo auf keine Weiſe verwaiſet. Ich ſelbſt komme ja wieder zu Euch! Nur noch ein Kleines, und **) die Welt wird mich fortan nicht mehr ſehen. Ihr aber werdet mich wieder ſehen, denn ich lebe und Ihr werdet auch leben. An jenem Tage des Wiederſehens aber werdet Ihr erkennen, daß (wir mit dem Vater und unter einander unzertrennlich Eins ſind,) ich in meinem Vater, und Ihr in mir und ich in Euch. Aber nur wer meine Gebote hat und ſie hält, liebt mich, wer mich aber liebet, der wird von meinem Va-

---

*) Γινώσκετε kann hier, wie μένει, nur als Futurum genommen werden, wegen des folgenden ἔσται, und weil die Jünger den Geiſt noch nicht hatten und kannten.

**) Das καὶ hier und 16, 16. ff. in ἐν ᾧ aufzulöſen, iſt darum unſtatthaft, weil hier nicht von einem Zeitraume innerhalb welches, ſondern nach welchem etwas geſchehen ſoll die Rede iſt.

ter geliebt werden, und ich werde ihn lieben, und ſo mich ihm zeigen (offenbaren).

In welchem Sinne verſpricht Chriſtus hier den Seinigen ſeine Wiederkunft und gegenſeitiges Wiederſehen?

Daß hier nicht von dem Wiederſehen Chriſti und der Apoſtel in jenem Leben nach dem Tode der letzteren die Rede ſeyn könne, lehren Ausdruck und Zuſammenhang deutlich. Nur ein Wiederſehen auf Erden kann gemeint ſeyn.

Jeſus ſah ſich mit ſeinen Jüngern wieder nach ſeiner Auferſtehung und blieb bey ihnen bis zu ſeiner Himmelfahrt. Dieß iſt eine ausgemachte Thatſache. Iſt dieſes Wiederſehen hier gemeint? Die älteren Exegeten bejahen dieſe Frage ohne alles Bedenken. Dafür ſpricht die Analogie von Matth. 20, 19. Mark. 10, 34. Luk. 18, 33. (24, 21.), ferner das ἔρχομαι V. 18. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ V. 20. und die Parallele 16, 16. μικρὸν καὶ οὐ (οὐκέτι) θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν, καὶ ὄψεσθέ με, wodurch man berechtigt zu ſeyn ſcheint, das ἔτι μικρὸν V. 19. auch auf ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με zu beziehen, und das θεωρεῖν V. 19. beyde Male vom körperlichen Sehen zu verſtehen. Und da es Apoſtelg. 10, 40. 41. heißt, Jeſus ſey nach ſeiner Auferſtehung nicht allem Volke offenbar geworden, ἐμφανὴς, ſondern nur dem von Gott vorerwählten Zeugen, die mit ihm gegeſſen und getrunken haben: ſo ſcheint dieſe Auslegung auch von dieſer Seite gerechtfertigt zu ſeyn V. 19. 22.

Hat Jeſus aber nur ſein leibliches Wiederſehen mit ſeinen Jüngern nach ſeiner Auferſtehung gemeint, wie kommt es, daß er in ſo ſchwankenden Ausdrücken davon ſpricht? Wie deutlich und genau erklärt er ſich darüber Matth. 20, 19. (vergl. die Parallelen im Mark. und Luk.)! Nur ſein Nicht mehr geſehen werden von der Welt beſtimmt er genauer, indem er V. 19. ſagt ἔτι μικρὸν, καὶ. — Da aber dieſes ἔτι μικρὸν auch auf ὑμεῖς δὲ θεωρ. zu

beziehen, wegen das δὲ völlig unstatthaft ist, so spricht er von seinem Wiederkommen und seinem Wiedersehen auf eine so unbestimmte Weise, daß seinen Jüngern dabey an eine leibliche Wiederkunft nach dreyen Tagen zu denken unmöglich war. Erwägt man ferner, wie wenig seine Jünger auch nach seiner Auferstehung im Stande waren, ihn und seine höhere Gemeinschaft mit Gott und mit ihnen zu verstehen, vergl. 20, 19.—29. Luk. 24, 13. —43. Apostelg. 1, 6.: so scheint auch V. 20. jener Meinung, daß Jesus hier sein leibliches Wiederkommen nach seiner Auferstehung gemeint habe, zu widersprechen. Dazu kommt, daß Jesus nach seiner Auferstehung nicht bloß von den Aposteln gesehen wurde, sondern auch von vielen andern Gläubigen, daß, wenn er bloß dieses Wiedersehen, das so vorübergehend war, gemeint hätte, er V. 18. zu seinen Jüngern nicht hätte sagen können, er werde sie nicht verwaiset lassen, da er wiederkomme, und V. 19. nicht, daß der Grund ihres gegenseitigen Wiedersehens sein und ihr Leben sey, da in diesem Falle καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε völlig überflüßig gewesen wäre. Nimmt man nun dazu, daß Jesus in der Antwort auf die Frage des Judas V. 23. das, was er V. 18.—21. gesagt hatte, von einem bleibenden Wiedersehen und Offenbarwerden, ja von einem mit seinem Vater gemeinschaftlichen Bewohnen Derer, die ihn lieben und seine Gebote halten, auslegt, daß er also sein Wiedergesehenwerden von den Seinigen an die Bedingung ihrer treuen Liebe zu ihm und ihres Lebens im Glauben anknüpft: so kann, selbst, wenn 16, 16. ff. nur vom leiblichen Wiedersehen ausgelegt werden müßte, unsere Stelle doch auf keinen Fall davon, sondern muß von dem geistigen Wiederkommen und Offenbarwerden der Person Jesu in Gemeinschaft mit dem Paraklet verstanden werden. Nur in diesem Sinne konnte Jesus sagen: Ihr werdet nicht verwaiset seyn; denn ich komme wie-

ber. *) Die ungläubige Welt ſieht mich fortan nicht mehr. Ihr aber, Ihr Gläubigen, die Ihr mich liebt und meine Gebote haltet und eben dadurch Eins mit mir ſeyd und ewiges Leben habt, Ihr werdet mich, den Lebendigen, Verklärten, Verherrlichten, der ich zum Vater gehe, im Glauben und in der Liebe ſehen, und von dem Tage an (von der Zeit an) erkennen, daß ich im Vater und Ihr in mir und ich in Euch bin. So werde ich mich Euch, den Liebenden und vom Vater Geliebten, aus Liebe zeigen, offenbaren, vergl. 15, 1.— 12. 17, 20. ff. So ſpricht der Erlöſer bey Johannes von ſeiner παρουσία, ſeiner ἀποκάλυψις! —

Daß Jeſus hier von einem perſönlichen Wiederkommen und Wiederſehen im Geiſte ſpreche, leidet keinen Zweifel. Diejenigen alſo, welche die Stelle bloß von dem Verſprechen Jeſu an ſeine Jünger verſtehen, daß ſie nach ſeinem Tode eine richtigere Erkenntniß, nicht ſowohl ſeiner Perſon, als vielmehr nur ſeiner Lehre bekommen würden, überſehen den Unterſchied zwiſchen V. 16, 17. und 18.— 24. gänzlich und verflüchtigen die bildliche Rede des Erlöſers zu ſehr.

Wenn nun aber einige Ausleger meinen, Jeſus ſpreche hier von ſeiner leiblichen Wiederkunft nach ſeiner Auferſtehung und von ſeiner geiſtigen zugleich, ſo haben ſie in ſo fern Recht, daß die letztere an die erſtere ſich unmittelbar anſchloß, dieſe jene bedingte; ſie bedenken aber nicht, daß die Rede Jeſu auf die Weiſe eine Zweydeutigkeit und Dunkelheit bekommt, wofür die Ausdrücke viel zu beſtimmt und klar ſind. Ueber den Gebrauch von ἔχειν V. 21. vergl. 1 Joh. 2, 23. 5, 12. Es heißt hier nicht ſowohl wiſſen, als vielmehr feſthalten. Auguſtin ſagt hier ſehr gut qui *habet* in *memoria* et *servat* in *vita*. Ueber ἐμφανίζειν vergl. Exod. 33, 13. Weish. 1, 2.

*) Vergl. Matth. 28, 20. Ich bin bey Euch bis an der Welt Ende.

Der Frage des Judas (Thaddäus, oder Lebbäus siehe Matth. 10, 3. Judas Jakobi nennt ihn Luk. 6, 16.) liegt die irdische Messiashoffnung der Juden zum Grunde. Unmöglich, dachte er, kann der neue Messias, der neue König der Völker der Welt sich nicht zeigen wollen. Nun, *) wie kommt es, **) fragt er, daß Du Dich der Welt nicht zeigen willst?

Die Antwort Jesu V. 23. 24. erklärt das ἐμφανίσω ἐμαυτὸν V. 21. in dem oben angegebenen Sinne näher, und warum er sich der Welt nicht offenbaren werde. Nur die gläubigen und treuen Herzen sind fähig und würdig, von Christo und dem Vater bewohnt zu werden, und in inniger Gemeinschaft mit ihnen zu leben. Der bildliche Ausdruck, μονὴν ποιεῖν, ***) wird verständlich durch Vergleichung mit Lev. 26, 11. 12. Ezech. 37, 26. ff. Offenb. 21, 3. 4, 14. und mit dem, was die Juden von dem Wohnen der Schechina unter den Frommen lehren. †) Vergl. außerdem Weish. Salom. 1, 4. 5.

V. 24. hängt mit V. 23. so zusammen: Wer mich nicht liebt, hält auch meine Gebote nicht, vergl. V. 15. Diese Gebote aber, das Wort, ὁ λόγος (αἱ ἐντολαὶ) das Ihr von mir höret (gehört habt), ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat. Wer also dieses Gotteswort verwirft und nicht hält, bey einem Solchen können wir, der Vater und ich, keine Wohnung machen.

---

*) Ueber das καὶ im Anfange der Frage siehe zu 9, 36.

**) Τί γέγονεν ὅτι ist nicht ganz einerley mit διατί. Die Frage ist bestimmter, und wird im Deutschen wohl am besten so ausgedrückt, wie wir oben gethan haben. Vergl. Kypke zu d. St. Exod. 32, 1. kann hier gar nicht verglichen werden.

***) Ueber μονὴν ποιεῖν siehe Kypke zu d. St. Schon Thucydides hat diesen Ausdruck.

†) Vergl. hierüber Danz dissertt. Schechina cum piis cohabitans in Mersenii N. T. ex Talmude illust. zu d. St. p. 701. K.

V. 25. ſcheint Jeſus ſeine Unterredung ſchließen zu zu wollen: Dieſes habe ich Euch nun geſagt, ſo lange ich noch bey Euch war; (Ich hätte Euch noch viel zu ſagen (16, 12.), aber es ſey damit genug!) Alles übrige wird Euch (V. 26.) der Paraklet, der heilige Geiſt, den der Vater in meinem Namen (auf meine Bitte) ſenden wird (vergl. V. 16.), lehren und Euch auch erinnern an Alles das, was ich Euch geſagt habe, vergl. 16, 13. 14. *)

Anſpielend entweder auf die bey den Hebräern übliche Gruß- und Abſchiedsformel לך (לכם) שלום **) oder, richtiger, ***) auf den Hebr. Ermuthigungs- und Troſtzuſpruch vergl. Gen. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. Dan. 10, 19. 1 Sam. 20, 21. (7.) (2 Könige 4, 23.) wobey gewöhnlich, wie hier, אל תירא oder אל תיראו, Tob. 12, 17. μὴ φοβεῖσθε εἰρήνη ὑμῖν ἔστω! (Fürchtet nicht, es wird Euch wohl gehen!) 1 Theſſ. 5, 3. Jac. 2, 16. — ſagt Jeſus tröſtlich und beruhigend zu den immer noch Geängſtigten und Betrübten: Frieden, (Wohlergehen,

*) Nur völliger Mißverſtand kann hierauf die römiſche Lehre von der Tradition bauen, und nur falſche Polemik behaupten wollen, daß διδάξει und ὑπομνήσει hier einerley ſey, oder jenes durch dieſes näher beſtimmt werde, als ein bloßes Erinnern, oder daß ἃ εἶπον ὑμῖν auf διδάξει und ὑπομνήσει zugleich bezogen werden müſſe. Nur die Zulänglichkeit der heil. Schrift hat die proteſt. Kirche zu vertheidigen, mehr nicht. Ganz richtig ſagt Theophylakt: docuit quidem, quaecunque non dixerat eis Christus, utpote portare non valentes. Suggessit vero, quaecunque dixerat quidem Dominus sed obscurius vel quae propter inbecillitatem rationis memoria comprehendere non valuerunt apostoli. S. Lampe zu d. St.

**) Assemanni bibl. orient. Vol. I. p. 376. ſteht die Formel pacem dedit für valedixit. vergl Grotius zu d. St. und Schulz gegen Mich. zu d. St. — Geſenius in ſeinem Lexikon bemerkt, daß dieſe Formel zwar bey den Arabern, Syrern und den Rabbinen Antrittsgruß ſey, im Hebr. aber nie. Auf jeden Fall iſt nicht erwieſen, daß die Formel zur Zeit Jeſu eine Abſchiedsformel war.

***) Geſenius unter d. W. שלום No. 1. c.

Lebewohl) hinterlasse ich Euch! — Meinen Frieden gebe ich Euch! wiederholt er nachdrucksvoll und deutlicher. Nicht wie die Welt Frieden und Wohlergehen wünscht, gebe (entbiete) ich Euch meinen Frieden, sondern in Kraft und in der Wahrheit. Seyd also ruhig und getrost! Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht!*) — Jesus ertheilt den Seinigen schon jetzt (nicht er verspricht, wie Kuinöl meint) jene εἰρήνη, indem er ihnen so viel Beystand, Erfolg und Lohn mit solcher Gewißheit verheißt, V. 1. — 4. 12. — 26. vergl. 16, 33. Zum Unterschiede von der weltlichen, irdischen εἰρήνη nennt Jesus den Frieden, den er giebt, den seinigen, vergl. Philipp. 4, 7. Ob hierin eine Anspielung sey auf die Vorstellung der Juden, daß eins der größten Heilsgüter des Messias, des Friedensfürsten (Es. 9, 6.), die wahre εἰρήνη, שָׁלוֹם, seyn werde, **) bleibe ungewiß.

V. 28.: Wie könnt Ihr doch so erschrocken und furchtsam seyn? Ihr habt ja gehört, daß ich zu Euch gesagt habe, Ich gehe weg und komme wieder zu Euch! Hättet Ihr mich lieb, so würdet Ihr Euch sogar freuen, daß ich ***) zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich. — Die Verherrlichung Jesu und die Vollendung seines Werkes hing von seinem Tode und seiner Rückkehr ab; wenn er nicht wegging, so konnte der bleibende Paraklet nicht kommen siehe 16, 7. In so fern mußten die Jünger sich freuen über den Weggang des Erlösers zum Vater. In welchem Sinne aber heißt es: Denn der Vater ist größer, als ich? Gegen den falschen Gebrauch dieser Worte in der Polemik über die

*) Eben so wird δειλιᾶσθαι und ταράσσεσθαι Jes. 13, 7. 8. zusammengestellt.

**) S. Lampe zu d. St.

***) Εἶπον, was in vielen und bedeutenden Auctoritäten fehlt, läßt Griesbach mit Recht weg.

Gottheit Christi und sein metaphysisches Verhältniß zum Vater spricht schon Calvin. *) Jesus stellt hier seiner menschlichen Erscheinung, deren Mittlerwerk nun vollbracht war, die unmittelbare Wirksamkeit des Vaters gegenüber, ohne auf das Verhältniß des göttlichen Logos in ihm zum Vater auch nur die mindeste Rücksicht zu nehmen. Kehrte er nun zum Vater zurück, so schien es, als ruhe sein Werk fortan allein und unmittelbar in der Hand des allmächtigen Gottes, der durch seinen Geist und ohne alle weitere menschliche Vermittelung dasjenige, was der Menschensohn auf Erden angefangen, mit Macht vollenden wollte. Von der Fortdauer und dem Verhältnisse des persönlichen Gottessohnes zum Vater ist und sollte hier nicht die Rede seyn, vergl. Cap. 17.

V. 29. ergänzt man bey εἴρηκα am besten, ὅτι πορεύομαι πρ. τ. π. und bey πιστεύσητε, wie Chrysostomus, ὅτι ἐγὼ εἰμι. Das Unerwartete hätte die Jünger leicht zu Zweifeln verleiten können, siehe Luk. 24, 21. — 25. und hier 16, 1.

V. 30.: Schon nahet die Stunde des Abschiedes, ich werde hinfort nicht mehr viel mit Euch reden können. Denn schon kommt (ἔρχεται drückt hier das Herannahen aus, und ist nicht in ἐλεύσεται aufzulösen) der Fürst der **) Welt, siehe 12, 31. —, aber (fürchtet Euch nicht!), er hat keine Gewalt über mich! (Ich könnte dem Tode, den er

*) Calvin zu d. St.: Varie detortus fuit hic locus. Ariani, ut Christum probarent quendam secundarium esse deum, obiiciebant, minorem esse patre. Patres orthodoxi, ut tali calumniae ansam praeciderent, dicebant, hoc debere ad naturam humanam referri. Atqui ut impie hoc testimonio usi sunt Ariani, ita nec recta nec consentanea fuit patrum solutio. Hic enim neque de humana Christi natura, neque de aeterna eius divinitate sermo habetur, sed pro infirmitatis nostrae captu se *medium* inter nos et Deum constituit.

**) Τούτου fehlt hier in den meisten Auctoritäten bey Griesbach und ist auch nicht nöthig.

mir drohet, entgehen. Matth. 26, 53.) Aber nein, auf daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und thue, was mir der Vater geboten hat, Matth. 26, 39. 42. stehet auf und lasset uns von hinnen gehen. —

Ueber ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδὲν, V. 30., wofür einige Auctoritäten haben εὑρήσει οὐδὲν, (offenbar nur erklärende Glosse,) *) siehe Luk. 12, 4. Am besten löset man die Redensart so auf: οὐδὲν ἔχει εἰς ἐμὲ ποιεῖν, oder οὐδεμιὰν ἔχει ἐξουσίαν εἰς ἐμέ. Euthymius ergänzt, weniger richtig, αἴτιον θανάτου, aus welcher bey den Alten üblichen Ergänzung die Lesart εὑρήσει οὐδὲν entstanden zu seyn scheint.

15, 1. — 16, 33.

Die Unterredungen 13, 1. — 14, 31. sind offenbar während der Paschamahlzeit und zwar in der Stadt **) gehalten worden. Da die Gesellschaft aber erst 18, 1. die Stadt verlies und nach Gethsemane hinausging, auf den Straßen von Jerusalem aber die folgenden Reden und das Gebet 15, 1. — 17, 26. unmöglich gesprochen seyn können: so ist's unstreitig am schicklichsten mit Dr. Knapp ***) anzunehmen, Jesus habe 13, 31. — 14, 31. nach der Entfernung des Judas noch zu Tische liegend gesprochen, habe sodann 14, 31. zum Aufbruche gerufen, sey zwar mit den Jüngern vom Mahle aufgestanden, ha-

*) Meist nur Väter haben diese Lesart. Da einige auch οὐκ ἔχει οὐδὲν εὑρεῖν, andere τῶν ἰδίων oder τῶν αὐτοῦ hinzusetzen, so sieht man deutlich den Ursprung der Lesart aus exeget. Verlegenheit.

**) Mit Bengel, Beausobre und Semler anzunehmen, daß 13, 1. — 14, 31. in Bethanien vorgefallen sey, bey ἄγωμεν ἐντεῦθεν ergänzt werden müsse: in die Stadt zum Paschamahle, und 15, 1. ff. beym Paschamahle gesprochen worden sey, ist völlig unstatthaft, weil 13, 21. — 31. mit Matth. 26, 21. — 25 unstreitig völlig parallel ist.

***) Scripta v. arg. Ed. 2da p. 273. not.

be aber ſtehend von Neuem *) die Unterredung angeknüpft, und erſt, nachdem er ſich mit den Seinigen noch ein Mal durch Geſpräch und Gebet 15, 1.—17, 26. (was genau zuſammenhängt) geletzt und geſtärkt habe, — mit den Jüngern den Saal und die Stadt verlaſſen.

Da ſie ſo eben noch von dem Gewächs des Weinſtockes getrunken hatten, ſo knüpft Jeſus ſehr natürlich mit der ſchönen Gleichnißrede vom Weinſtocke die Unterredung wieder an. Vielleicht, daß der Saal nach einem Weingarten hinaus lag und ein am Hauſe in die Fenſtern hereinrankender Weinſtock **) dem Erlöſer Anlaß gab, ſich mit dem Weinſtock zu vergleichen, und ſeine Jünger mit den edlen Reben. Da die Gleichnißreden vom Weinſtocke im Alten Teſtamente ſo häufig ſind, vergl. Jerem. 2, 21. Ezech. 15. 19, 10. f. Pſ. 80, 9. 15. f. 16, 8. 27, 2. f. u. a. m., ſo genügt die eine oder die andere von den angegebenen Veranlaſſungen vollkommen. Aeltere und Neuere haben dagegen geglaubt, das Gleichniß 15, 1. ff. werde beziehungsvoller, wenn man ſich Jeſum zwiſchen Weingärten wandelnd auf dem Wege nach Gethſemane denke. Da er aber erſt 18, 1. die Stadt verlies, ſo müßte man annehmen, daß er von 15, 1. an bis 17, 26. Alles auf den Straßen Jeruſalems, bald gehend, bald ſtillſtehend und zwar in dunkler Nacht geſprochen habe. Aber wie unſchicklich! Lampe vermuthet, Jeſus möge vielleicht durch den an dem hohen Thore des Tempels als Einfaſſung angebrachten goldenen Weinſtock, ***) den man auf dem Wege nach dem Bache Kidron ſehen konnte, zu jenem Gleichniſſe veranlaßt worden ſeyn. Da aber dieſer Vermuthung in dieſer Form Cap. 18, 1. zu beſtimmt ent-

*) Ter limen tetigi ter sum revocatus: et ipse Indulgens animo pes mihi tardus erat. Saepe, valedicto, rursus sum multa locutus, — Saepe eadem mandata dedi. Ovid. Trist. 1, 3. 55. ff.

**) Vergl. Pſalm 127, 3.

***) Vergl. Joſephus v. Jüd. Kr. 5, 5. Archäol. 15, 11. S. Lampe zu d. St.

gegentritt, so hat ihr noch jüngst einer ihrer Vertheidiger dadurch zu helfen gesucht, daß er annahm, Jesus sey, nachdem er den Saal verlassen habe 14, 31., mit seinen Jüngern noch ein Mal in den Tempel gegangen und habe dort theils im Kreise seiner Jünger sitzend, theils mit ihnen unter den Haufen der festbesuchenden und schaukustigen Fremden umherwandelnd, die 15, 1. bis 17, 26. aufgezeichneten Reden gehalten. Bey der Betrachtung des goldenen Weinstockes und auf denselben hinweisend sey er dann in die Worte ausgebrochen: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή.*) Aber wie ist es möglich, sich diese allervertrautesten Reden im Tumulte des Tempels gehalten zu denken, wo in jedem Augenblicke Störung und Unterbrechung zu fürchten war. Jesus jetzt noch im Tempel, da er vor seinen Feinden Sicherheit suchte außer der Stadt, jedes Aufsehenmachen weislich vermied, — im Tempel in der Nacht (13, 30.) und wozu? Unwahrscheinlicheres, Unglaublicheres läßt sich kaum denken.

Gewiß ist, treffender, lieblicher konnte der Erlöser den Jüngern die Innigkeit und Nothwendigkeit ihres lebendigen, reinen und fruchtbaren Vereintbleibens mit ihm nicht abbilden, als in diesem Gleichnisse vom Weinstocke und den Reben. Wie 10, 1. ff., so geht auch hier Bild und Deutung in einander über; das Gleichniß entwickelt sich mit und in der Auslegung und Anwendung.**)

*) S. Rosemüllers bibl. exeget. Repertorium, 1 Band. S. 166. ff. Als ein Hauptgrund für diese Ansicht wird angeführt, daß da Joh. ἀληθινὸς immer nur im Gegensatz von etwas Falschem, Nachgemachtem, Unechtem gebrauche, der Weinstock, mit welchem sich Jesus vergleiche, ein künstlicher, kein natürlicher gewesen seyn müsse. Dann wäre auch wohl 6, 32. das Manna, womit sich Jesus vergleicht, ein nachgemachtes, künstliches gewesen?

**) So nie in den Gleichnissen Jesu bey den drey ersten Evangelien! — Entweder steht hier das Gleichniß, wenn leicht verständlich, für sich ohne ausdrückliche Erklärung, oder die Auslegung folgt gesondert vom Gleichnisse.

Das Irdiſche und Sinnliche, ſobald es Bild des Himmliſchen und Göttlichen wird, erſcheint dem Johannes als das Unweſentliche, Unvollkommene, Eitle im Gegenſatz gegen das Weſentliche, Vollkommene und Wahre, ἀληθινὸν, der abgebildeten himmliſchen Sache.*) In dieſem Sinne nennt ſich Jeſus ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή. Der dieſen Weinſtock pflegende Gärtner iſt der Vater im Himmel. Zur wahren bleibenden Gemeinſchaft Chriſti gelangt nur das Reine und Lebendige, was den Herrn wahrhaft liebt und ſeine Gebote hält. Hierauf macht Jeſus ſeine Jünger vor Allem aufmerkſam V. 2. — Der ſorgſame Weingärtner ſchneidet die unfruchtbaren Reben ganz ab, und die fruchtbaren reinigt er,**) damit ſie an Kraft und Saft gewinnen.***) Wenn man πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ (nämlich ὄν) ſo wie πᾶν τὸ καρπὸν φέρον als nachdrucksvolle Nominativi abſoluti nimmt, vergl. 17, 2., ſo ſteht αὐτό beyde Male nicht überflüſſig. In ſo kurzen und einfachen Sätzen iſt die hebräiſche Redundanz des Pronomens nicht wahrſcheinlich.

Tröſtend fügt Jeſus V. 3. hinzu: Ihr ſeyd ſchon rein um des Wortes willen, daß ich zu Euch geredet habe. Seyd alſo ohne Sorgen! Ihr werdet nicht ausgeſchnitten werden, als unnütze Reben. Nur mehr noch reinigen, vollenden, fruchtbar machen wird Euch mein Vater. — Welcher λόγος iſt hier gemeint? Wohl nicht 13, 10., — ſondern die ganze Lehre, welche die Jünger empfangen und aufgenommen hatten, obwohl als ein dunkles Wort, doch als ein reinigendes, von der Welt,

---

*) Eigenthümlich iſt den Gleichniſſen Jeſu bey Johannes dieſes Hinweiſen auf die Verſchiedenheit zwiſchen dem Bilde und der abgebildeten Sache.

**) Ueber αἴρει und καθαίρει ſiehe Wetſtein und Löſner zu d. St.

***) Ueber die Pflege des Weinſtocks bey den Alten, (ſieht und bey uns noch eben ſo,) ſiehe Jahns Archäol. 1, 1. §. 77. und Lampe zu d. St.

dem κόσμος, ſonderndes, vergl. 17, 6. 7. 8. 12. 14. — 16. 17. 19.

Wie ohne die innigſte Gemeinſchaft mit dem Erlöſer Niemand im Stande ſey, das Reich Gottes und Chriſti auf Erden zu fördern, lehrt V. 4. und 5. Ohne mich, ſpricht Chriſtus V. 5., (χωρὶς ἐμοῦ, χωρισθέντες ἀπ' ἐμοῦ) d. h. außer der bleibenden und innigſten Gemeinſchaft mit mir, vermöget Ihr nicht, irgend einige Frucht zu bringen in Eurem Berufe, irgend etwas zu ſchaffen und zu nützen in meinem Reiche! — Nur von dem Unvermögen der ſchon Erlöſten zu eigenthümlich chriſtlichen Werken ohne Gemeinſchaft und Einfluß des Erlöſers, nicht aber von dem gänzlichen Unvermögen des natürlichen Menſchen zu allem Guten im Sinne des Auguſtiniſchen Syſtems *) iſt hier die Rede.

V. 6.: Wie unnütze Reben vom Gärtner ausgeſchnitten, aus dem Weinberge hinausgeworfen, verdorren, dann geſammelt ins Feuer geworfen werden und verbrennen, vergl. Matth. 13, 30., ſo werden auch die Unfruchtbaren und Unlebendigen, die Gemeinſchaft mit dem Herrn am Ende noch ganz verlieren, und ſolcher Geſtalt nicht nur ihres Heiles verluſtig gehen, ſondern auch der Strafe und dem Gerichte Gottes anheimfallen, vergl. Matth. 13, 40.

Statt αὐτὰ ſcheint in einigen Auctoritäten grammatiſch richtiger geleſen zu werden αὐτό. Aber dem Sinne gemäßer und in grammatiſcher Hinſicht leicht zu entſchuldigen iſt αὐτὰ, wegen συναγουσι. Wenn man ſagt, die Aoriſten ἐβλήθη (ἔξω, entweder aus der ἄμπελος ausgeſchnitten, oder aus dem Weinberge hinausgeworfen) und ἐξηράνθη ſtänden hier für das Futurum mit der Nebenbedeutung völliger Gewißheit, gleichſam nach einem

*) Ueber den dogmatiſchen Gebrauch dieſer Stelle im Syſtem der reformirten Kirche ſiehe Lampe zu d. St.

göttlichen Beſchluſſe,*) ſo kann ich, weil eine ſolche Nebenbedeutung hier ungehörig iſt, und ein ſolcher Gebrauch des Aoriſts außer in rein prophetiſchen Stellen, wozu die unſrige aber nicht gehört, ſich nicht erweiſen läßt, nicht damit übereinſtimmen. Der Aoriſt, ſteht oft für das Präſens, mit der Nebenbedeutung des Pflegens. **) So hier. ***)

Zu V. 7. vergl. 14, 13. 14. 15. Die Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, die Liebe zu ihm, das Feſthalten ſeiner Worte, die Beobachtung ſeiner Gebote ſind Wechſelbegriffe, aber nicht identiſch. Das ſcheinbar unbeſchränkte ὃ ἐὰν θέλητε iſt bedingt durch das Bleiben der Jünger in der Gemeinſchaft des Erlöſers und das Feſthalten ſeiner Lehre.

V. 8. erklärt Euthymius ſo: τὸ μὲν ἐδοξάσθη, ἀντὶ τοῦ, δοξάζεται· τὸ δὲ ἵνα φέρητε, ἀντὶ τοῦ, ἐὰν φέρητε. Daß ἐν τούτῳ zu ἵνα gehöre, leuchtet ein. So will es der Johanneiſche Styl, vergl. 17, 2. 6, 29. 1 Joh. 4, 17. Den Aoriſt ἐδοξάσθη aber nimmt man richtiger auch hier als Präſens, und überſetzt den ganzen Satz ſo: dadurch eben wird (iſt) mein Vater verherrlicht, daß (wenn) Ihr viele Frucht bringet und ſo meine (rechten) Jünger ſeyd oder werdet, †) vergl. 14, 13.

In Beziehung auf V. 7. 8. fügt Jeſus V. 9. und 10. hinzu, daß das vereinigende Band der κοινωνία zwiſchen ihm, dem Vater und den Jüngern die Liebe

*) S. Winers Grammatik S. 88. 6. und Lampe zu d. St.

**) Buttmanns Grammatik S. 391. Anmerk. 4. (510.)

***) So Grotius zu d. St. Zu künſtlich für den Johanneiſchen Styl ſcheint die Anſicht, daß die Aoriſten ἐβλ. und ἐξηρ. darum hier geſetzt ſeyen, weil das Hinausgeworfen werden und Verdorren dem Sammeln und Verbrennen vorauf gehen müſſe. So Coccejus.

†) Die Lesart γένησθε ſcheint eine grammatiſche Correctur zu ſeyn.

ſey, und daß von ihrer Seite Alles nur darauf ankomme, ſich eben ſo treu und gehorſam in der Liebe zu ihm und in der Beobachtung ſeiner Gebote zu beweiſen, wie er gegen den Vater und deſſen Gebote ſich bewieſen habe und noch beweiſe, τετήρηκα, vergl. 14, 15. Wie ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ zu nehmen ſey, lehrt V. 10., ἐν τῇ ἀγάπῃ μου.

V. 11. Ταῦτα wird von Euthymius bezogen auf die bisherigen παραμυθητικὰ ῥήματα, was völlig richtig wäre, wenn noch dabey ſtände, καὶ παραινετικά. Euthymius zwar erklärt ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ durch ἡ δι' ἐμέ, ἣν ἐχαίρετε ἐπ' ἐμοὶ μέχρι τῶν σκανδάλων τούτων. So mehrere unter den Neueren. *) Richtiger aber wird wegen des ἐν ὑμῖν und der ſonſt entſtehenden unerträglichen Tautologie des Gedankens, ſo wie wegen des Paränetiſchen in der bisherigen Rede unter der χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν die Freude Chriſti über ſeine Jünger verſtanden, **) wenn ſie in der Liebe zu ihm verharren würden. Dazu hatte er ſie ſo eben ermahnt. Er wünſcht, daß ſeine bisherige Freude an ihnen dauernd, ***) ihre Freude aber an ihm und ſeinem Werke je länger je mehr vollendet werden möge, vergl. 3, 29. 16, 24. 17, 13. Col. 4, 12., wo τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι zuſammenſteht.

V. 12. kommt Chriſtus ſehr natürlich wieder auf das neue Gebot, 13, 34. 35., indem er daſſelbe näher beſtimmt, V. 13. Die Beobachtung dieſes Gebotes hing bey den Jüngern mit der Liebe zu dem Erlöſer und mit der Beobachtung ſeiner Gebote, ſo wie mit der freudi-

*) S. Noesselt opusc. Tom. 2. p. 39. sqq.

**) Dafür ſpricht auch die gewöhnliche Conſtruction des χαίρειν ἐν τινὶ Luk. 10, 20. Philipp. 3, 1. 4, 4. Die Conſtructionen der Verba werden aber häufig in den verwandten Subſtantiven beybehalten.

***) Die Leſeart ᾖ ſcheint aus der falſchen Auslegung von ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ entſtanden zu ſeyn.

gen und muthigen Vollbringung ihres Werkes so genau zusammen, daß, wenn sie dieses Gebot nicht gehalten hätten, weder die Freude des Herrn an ihnen, noch ihre Freude an dem Herrn sich hätte erhalten und vollenden können. Der höchste Grad der Menschenliebe, — die sich aufopfernde Freundesliebe, — ist allein ein würdiges Gegenbild zur christlichen φιλαδελφία. Ergänzt man mit Euthymius am Schlusse von V. 13. καθὼς ἐγὼ ποιῶ τοῦτο, so ist der Uebergang zu V. 14. leicht und bequem, und Euthymius hat Recht, wenn er sagt: ἐπεὶ δὲ φίλους αὐτοὺς (nicht αὐτοῦ) ἐπεδήλωσε, λέγει, πῶς εἰσὶ φίλοι αὐτοῦ. Die Freundschaft und Liebe zu Christo besteht in dem Halten seiner Gebote, *) in Licht und Leben. Von einer müßigen, mystischen Union mit dem Erlöser in exaltirten Gefühlen und fleischlichen Gebilden der Phantasie weiß Johannes und die Schrift überhaupt nichts. — Wenn nun Jesus V. 15. fortfährt: Fortan nenne ich Euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was der Herr thut; Ich habe Euch Freunde genannt, V. 13., denn Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich Euch kund gethan! so finden Einige **) zwischen diesem Verse und V. 20. und Luk. 12, 4. einen Widerspruch, weil V. 20. die Apostel wieder mit Knechten verglichen würden und schon Luk. 12, 4. Freunde genannt worden seyen. Den Widerspruch zu lösen, nehmen sie an, λέγει habe hier die Bedeutung des Präteritums, und οὐκέτι stehe für οὐκ und heiße in in dieser Verbindung so viel als, nicht sowohl, nicht nur. Aber eine solche Willkühr wird sich wohl nicht leicht Jemand gefallen lassen. Daß οὐκέτι für οὐκ stehe, und so viel heißen könne, als non tam, non tantum,

*) Statt ὅσα wird V. 14. richtiger gelesen ἃ. Um den Gedanken recht prägnant zu machen, las man ὅσα.

**) So Kuinöl zu d. St.

ist unerweislich. *) Luk. 12, 4. kann keinen Einfluß auf die Auslegung unserer Stelle haben. Im Joh. aber hatte der Herr seine Jünger bisher noch nie Freunde genannt. Auch der Widerspruch, den V. 20. zu machen scheint, ist nur scheinbar. Denn hier nennt Jesus seine Jünger nicht δοῦλοι, sondern er vergleicht nur ihr Verhältniß zu ihm, als Jünger, welches durch die innigste Freundschaft und Herablassung des Herrn nicht aufgehoben werden konnte, mit dem Verhältniß eines Dieners zu seinem Herrn. Auch erinnert er sie daselbst nur an früher Gesagtes. Bezieht man nun ῥήματα auf V. 14., so verschwindet alle Schwierigkeit gänzlich und der einfache Sinn der Stelle ist der: Da ich Euch nun Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, so fern Ihr es jetzt tragen und verstehen könnet, mitgetheilt habe, nenne ich Euch, die Boten und Diener meines Wortes, nicht mehr Knechte, als wäret Ihr mir fremd und nur unbewußte Werkzeuge meines Willens, sondern meine vertrauten Freunde, Theilnehmer und Mitwisser meines Werkes und Wortes.

Indem Jesus seine Jünger V. 16. daran erinnert, daß nicht sie ihn, wie es gewöhnlich geschah, zum Lehrer, Meister und Freunde erwählt hätten, sondern er sie aus dem κόσμος ausgewählt und zu seinen Jüngern, Boten und Freunden gemacht habe, (vergl. Joh. 1, 35. 6, 70. Matth. 4, 18. ff. Mark. 1, 16. ff. Matth. 9, 9. ff. Luk. 5, 1. ff. 6, 12. ff.), will er sie aufmerksam machen auf den Grad seiner Liebe zu ihnen, wie Er, nicht sie den Anfang gemacht hätten mit der Gemeinschaft untereinander vergl. 1 Joh. 4, 19. (10. 11.). Der Zweck jener Auswahl war aber keine müßige Freundschaft, sondern Jesus hatte sie dazu bestimmet (ἔθηκα ὑμᾶς, vergl. 1 Tim. 1, 12. 1

*) Mark. 7, 12. beweiset eben so wenig, als die von Bretschneider in seinem Lexikon unter d. W. angeführten Stellen, daß οὐκέτι oft so viel sey, als numquam, minime.

Theſſ. 5, 9. 1 Petri 2, 8. Apoſtelg. 20, 28.) *) daß ſie hingehen und Frucht bringen ſollten, und zwar bleibende Frucht. — Weder hier, noch Matth. 18, 15. 19, 21. ſteht ὑπάγειν überflüßig, ſondern, wie es in jenen Stellen zur maleriſchen Darſtellung der Handlung dient, ſo ſpielt es hier vielleicht auf die ἀποστολὴ der Jünger an (Matth. 28, 19.), oder, was mir wahrſcheinlicher iſt, es drückt, wie das Hebr. הלך, **) die Fortdauer, die fortwährende Zunahme des Fruchtbringens aus, vergl. 2 Sam. 3, 1. — Chryſoſtomus, Euthymius und Theophylact erklären ἔθηκα durch ἐφύτευσα, ὑπάγετε durch ἐκτείνησθε αὐξόμενοι, und führen ſo wider alle hermeneutiſche Regel das Bild des Fruchtbringens weiter aus, als der Schriftſteller.

Einen höchſt gezwungenen Sinn giebt es, wenn man das zweyte ἵνα auf ἔθηκα zurückbezieht. Richtiger alſo, man nimmt dieſes zweyte ἵνα für ὥστε, wofür es nicht ſelten vorkommt, und ſieht den ganzen Satz als eine nähere Beſtimmung des Grades und der Wirkung der apoſtoliſchen Thätigkeit an.

V. 17. enthält die zu jenem Amte und Berufe V. 16. nothwendige ἐντολὴ, vergl. V. 12. 14, 15. Ohne herzliche Bruderliebe gedeihet kein apoſtoliſches Werk!

Von V. 18. — 16, 4. belehrt und tröſtet Jeſus ſeine Jünger über den unausbleiblichen Haß der Welt, die Trübſal und die Verfolgung, die ſie in ihrem apoſtoliſchen Amte und in ſeinem Namen erfahren würden.

Wenn die Welt Euch haſſen wird, ſo wiſſet und tröſtet Euch damit, daß ſie mich vor Euch (nicht, mehr, als Euch) gehaßt hat, vergl. 1 Petri 4, 12. — 14. Das iſt das tröſtende Beyſpiel und Muſter für alle um des Evangeliums willen Verfolgten!

Eben ſo tröſtend und erhebend iſt die Urſache des

*) So auch Test. XII. Patr. p. 636.
**) S. Geſenius unter d. W.

Welthaſſes, V. 19. Gehörtet Ihr zum κόσμος, dem ungläubigen, der mich haſſet, ſo würde die Welt Euch als das Ihrige (ἴδιον, ἴδιοι) lieben, (Euthymius: χαίρει γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον). Weil Ihr aber nicht dazu gehöret, ſondern ich Euch aus der Welt ausgewählet und zu den Meinigen gemacht habe, darum allein wird ſie Euch haſſen, vergl. 1 Joh. 3, 13. 4, 5. Sehr gut bemerkt hier Euthymius: ὥστε τὸ μισεῖσθαι ὑμᾶς παρὰ τῶν πονηρῶν, ἀπόδειξίς ἐστιν ἀρετῆς, ὥσπερ καὶ τὸ φιλεῖσθαι παρὰ τῶν τοιούτων, κακίας.

V. 20. vergl. 13, 16. Hieran erinnert Jeſus ſeine Jünger. Das Sprüchwort war mancherley Anwendung fähig. Εὐψυχεῖτε οὖν, ergänzt Euthymius hier, τὸ ὅμοια τῷ διδασκάλῳ πάσχοντες, καὶ κατ' ἴχνος ἀκολουθοῦντές μοι. — Was die folgenden Worte betrifft, ſo iſt die von Joh. Ferus, einem römiſchen Exegeten im ſechszehnten Jahrhundert zuerſt aufgebrachte, nachher beſonders von Gataker, Lamy, Colomeſius und Vorſtius vertheidigte Erklärung des τηρεῖν durch παρατηρεῖν, insidiose, malitiose observare auf jeden Fall falſch; denn daß τηρεῖν ſo gebraucht werden könne, iſt völlig unerweislich. Da nun auch klar iſt, daß εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν gerade eben ſo genommen werden müſſe, wie εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, ſo bleibt nichts anders übrig, als den Satz ſo zu verſtehen: Haben ſie mich verfolgt, (ſie haben mich aber verfolgt,) ſo werden ſie auch Euch verfolgen; haben ſie mein Wort beobachtet, (ſie haben es aber nicht beobachtet,) ſo werden ſie auch das Eurige beobachten, d. h. ſie werden es ſo wenig beobachten, als das meinige. Daß das Letztere, εἰ τὸν λόγον u.ſ.w., nicht ohne Ironie ſey, leidet keinen Zweifel. Den Herrn verfolgen und ſeine Lehre befolgen iſt ein reiner Widerſpruch. Hierin eben liegt das Ironiſche.

V. 21. *) wird durch das ἀλλὰ an V. 19. wieder

*) Πάντα fehl. V. 21. in Cod. D und könnte recht gut feh-

angeknüpft. Jesus spricht hier wieder von den Ursachen des Hasses. Um meines Namens willen, den Ihr bekennt, werden sie Euch hassen und verfolgen, denn sie kennen den nicht, der mich gesandt hat, vergl. 5, 37. 38. 7, 28. 8, 47. 55.

Zu V. 22. vergl. 9, 41. Bey ἐλάλησα αὐτοῖς ist zu ergänzen μὲν λόγον τοῦ πέμψ. με πατρ. (Euthymius erklärt λαλεῖν richtig hier durch διδάσκειν,) V. 24. spricht er von den ἔργοις, vergl. 14, 10. Unwissenheit würde die Sünde ihres Unglaubens entschuldigen. Sie haben aber keine Entschuldigung, *) da ich sie belehrt habe, daß ich vom Vater gesandt bin, vergl. 8, 42. Wer mich also hasset, hasset auch meinen Vater, vergl. 5, 23. So groß und arg ist ihre Sünde! —

V. 24. knüpft sich an V. 22. 23. am besten so an: Die Jüdische Welt (Repräsentant des ganzen ungläubigen κόσμος) möchte noch zu entschuldigen seyn, daß sie meiner Lehre nicht glaubt. Aber völlig ohne Entschuldigung sind sie, da ich solche Werke unter ihnen verrichtet habe, wie sie kein Anderer unter ihnen gethan hat, vergl. 14, 10. 11., Werke, durch die sie die Ueberzeugung hätten gewinnen können, daß Gott mich gesandt hat, und meine Lehre das wahrhaftige Wort Gottes ist. Nun aber haben sie zwar (καὶ) jene Werke gesehen, haben aber (καὶ) doch nicht geglaubt, (sondern) mich und meinen Vater gehaßt. Welch eine Sünde!

Ohne Schwierigkeit bezieht man ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν mit Cyrill, Chrysostomus, Grotius u. a. auf den Unterschied zwischen den Wunderthaten der früheren Boten

---

len. Ist es echt, so bezieht es sich auf das weitschichtige διώκειν und μισεῖν. Statt ὑμῖν lesen mehrere Auctoritäten hebraisirender und darum richtiger εἰς ὑμᾶς.

*) Für πρόφασις setzt Theophylakt richtig ἀπολογία. Es ist unser Vorwand, Entschuldigung, siehe Apostelg. 27, 30. Eben so bey den Classikern, siehe Wahl unter d. W. und Wetstein zu d. St.

Welth[illegible]
gläub[illegible] [illegible], und den ungleich größeren
das [illegible] und Wunder des Messias,
γὰρ [illegible] frühere weit übertreffen.
zu [illegible] Matth. 9, 33. Joh. 7, 31. 9, 32.
un[illegible] zur Bestätigung dienen. *)
si[illegible] mit dem Vorhergehenden so zusam-
b[illegible] Haß der ungläubigen Welt ge-
[illegible] Zufälliges, sondern von Gott vor-
[illegible] der Schrift geweissagt. Die Stelle
[illegible] 35, 39. oder wahrscheinlicher, —
[illegible] Beyde Klagpsalme wurden dem
[illegible] und besonders aus dem letzteren
[illegible] Messias bezogen, vergl. 2, 17. 19, 28.
[illegible] Da David der Typus des Messias
[illegible] Davids, so erklärt sich der Messiani-
[illegible] des 69 Psalmes, der ursprünglich keine
[illegible] auf den Messias enthält, hinlänglich. Das
[illegible] übersetzt die Sept. durch δωρεάν,
[illegible] μάτην, richtiger, ἀνευ-
[illegible]

[illegible] von V. 26. 27. mit dem Vor-
[illegible] ganz geschickt so an: ἵνα
[illegible] εἰ σὲ ἐδίωξαν καὶ τὸν
[illegible] διδαχθέντες καὶ
[illegible], εἰ σὲ καὶ τὸν
[illegible] δὲ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ
[illegible] εἰς τοιούτους ἀπο-
[illegible] λέγων, ὅτι τὸ
[illegible]

[illegible] παρὰ τοῦ πατρὸς und
[illegible] (ἐξέρχεται, [illegible] vergl.
[illegible] gebraucht wird,)
[illegible] Christus sendet den Paraklet, weil

*) [illegible] Erklärungen siehe bey Lampe und Kuinöl.

er den Vater darum bittet, und derſelbe geſandt wird vom Vater im Namen des Sohnes. Richtig ſteht ἐκεῖνος, nicht ἐκεῖνο, denn ὁ παράκλητος iſt der Hauptbegriff, τὸ πν. τ. ἀληθ. nur Nebenbegriff. Unrichtig ergänzt man bey μαρτυρήσει, ὑμῖν, denn es iſt hier die Rede von dem mit dem Zeugniſſe der Jünger verbundenen Zeugniſſe des heiligen Geiſtes vor der Welt. Die Jünger bedurften dieſes Zeugniſſes von Chriſto für ſich nicht, denn ſie waren ja von Anfang an bey ihm; ſie bedurften nur, daß der heilige Geiſt ſie über den Herrn, den ſie bezeugen ſollten, tiefer belehrte, 14, 26. und ihnen denſelben verklärte, 16, 14.

Zu ἀπ' ἀρχῆς ſetzt Euthymius erklärend richtig hinzu, τοῦ κηρύγματος καὶ τῶν θαυμάτων, man könnte auch ergänzen τοῦ εὐαγγελίου Mark. 1, 1. vergl. Apoſtelg. 1, 8. 21. 22. Weil ſie Augenzeugen von Anfang an waren, ſo waren ſie glaubwürdig.

16, 1. bezieht ſich ταῦτα auf 15, 18. ff. Trafen Haß und Verfolgung der Welt die Jünger unvorbereitet, ſo konnte es leicht geſchehen, daß ſie ſich daran ſtießen, ärgerten, und in ihrem Glauben irre wurden und ſchwach, vergl. V. 4.

Daß die Juden die Jünger aus der Synagogengemeinſchaft ausſtoßen würden (ἀποσυναγώγους vergl. 9, 20.), war mit Gewißheit vorauszuſehen, ſiehe 9, 20. Aber auch den blutigen Fanatismus des Jüdiſchen **) (und Heidniſchen) κόσμος ſagt Chriſtus den Seinigen voraus. Er ſelbſt fiel als Opfer dieſer blutigen Wuth, bald nach ihm Stephanus Apoſtelg. 6, 7. ***) — Durch das da-

*) Ueber ἵστε ſiehe Winers Grammatik S. 28. 2. c.

**) Quisquis effundit sanguinem impii, idem facit, ac si sacrificium offerat, הקריב קרבן, hieß es bey den Juden, ſiehe Jalkut Schimoni in Pent. fol. 245. col. 3. und Bammidbar Rabba fol. 329. col. 1.

***) Den weiteren hiſtoriſchen Commentar hierüber ſiehe bey den chriſtlichen Apologeten.

beystehende προσφέρειν scheint λατρεία hier die Bedeutung von Opfer zu bekommen. So nimmt es die Syr. Uebersetzung, auch Nonnus. Da indeß λατρεία sonst nie für θυσία vorkommt, sondern immer nur als Synonymum von δουλεία, so kann auch eben so gut der gewöhnliche Gebrauch von προσφέρειν durch λατρεία alterirt worden seyn, als umgekehrt. Ἀλλὰ steht hier elliptisch, nämlich so: Nicht nur dieß werden sie thun, sondern u. s. w. vergl. Matth. 21, 21. In der Brachylogie kann man es durch, ja sogar, geben, vergl. Luk. 12, 7. u. a. m.

Die Quelle alles Fanatismus war zu allen Zeiten Unwissenheit in göttlichen Dingen. V. 3.

Zu V. 4. vergl. V. 1. und 13, 19. Die Erinnerung an diese Worte des Herrn sollte, wenn jene Stunde der Verfolgung kam, die Jünger in ihrem Glauben an den Erlöser und in der Erduldung des Unvermeidlichen stärken. — Daß die Verfolgungen und Drangsale, welche die Bekenner des Christenthumes in so reichem Maaße trafen, vom Herrn vorhergesagt worden waren, war eine der Hauptstützen des christlichen Martyrthumes! — So lange Jesus lebte, traf der Haß und die Verfolgung nur ihn. Was nach seinem Tode seinen Jüngern und Freunden Schmachvolles und Furchtbares begegnen würde, sagte er ihnen weislich früher nicht, theils weil es ihnen noch zu fern lag, theils weil sie, von Anfang ihrer Nachfolge und ihres Umganges mit dem Herrn darauf hingewiesen, leicht dadurch hätten abgeschreckt werden können. Der Widerspruch von Matth. 5, 10. ff. 10, 16. ff. *) gegen unsere Stelle ist nur scheinbar. Denn Matth. 5, 10. 11. ist nur bedingt, ganz allgemein und keine bestimmte Vorhersagung. Was aber Jesus seinen Jüngern Matth. 10, 16. ff. über die Leiden, die sie in ihrem apostolischen Amte

*) Matth. 9, 15. gehört gar nicht hieher.

zu ertragen hätten, vorhersagt, gehört auf keine Weise in die Zeit und an den Ort, wohin es Matthäus gestellt hat, sondern kann von dem Herrn nur in seinen letzten Tagen oder Stunden gesprochen worden seyn, *) vergl. Matth. 24, 9. Luk. 21, 12. — 18. Schon Lukas setzt einiges davon in eine spätere Zeit. Matthäus häuft dort, anchronologisch wie er ist, mehr oder weniger Aehnliches aus verschiedenen Reden und Zeiten zusammen. Auf keinen Fall aber darf Johannes nach Matthäus rectificirt, und wegen jener Stellen im Matthäus der unsrigen irgendwie Gewalt angethan werden. **)

Den Zusammenhang von V. 5. mit dem Vorhergehenden giebt schon Euthymius richtig so an: ἰδὼν αὐτοὺς ὄντως ὑπὸ τῆς ἀθυμίας καταπαλαιόθέντας, ὡς ἀφώνους γενέσθαι καὶ μὴ δύνασθαι αὐτῷ προσλαλεῖν ὑνειδίζει τὴν ἀπὸ τῆς τοιαύτης ἀθυμίας σιγὴν, λόγων u. s. w. Da Petrus 13, 36. gefragt: ποῦ ὑπάγεις, und Thomas 14, 5. genauer so Weg, als Ziel des Hinganges Christi zu wissen gewünscht, auch Jesus keinen von beyden ohne Antwort gelassen hatte, wie kommt er dazu, den Jüngern hier einen Vorwurf daraus zu machen, daß sie vor Betrübniß ihn nicht fragten: ποῦ ὑπάγεις?

Euthymius giebt eine zweifache Art an, diese Schwierigkeit zu lösen. Entweder, sagt er, müsse man annehmen, daß die Fragen einen verschiedenen Sinn hätten, das ποῦ ὑπάγεις des Petrus nur nach dem Orte frage, dieses aber

*) Auffallend ist die Aehnlichkeit zwischen Matth. 10, 17. — 20. mit unserer Stelle 15, 18. —16, 4.

**) Dieß geschieht, wenn man mit Augustin, Beda, Storr ταῦτα δὲ auf das Versprechen des Paraklets, oder mit Lampe auf die causarum odii a Iudaeis perferendi anatomen bezieht. Eben so irrig aber ist, wenn Euthymius den Widerspruch so löset, daß er sagt, die hier vorhergesagten Leiden seyen φοβερώτερα ἐκείνων.

ſo viel ſey, als τί ποιεῖς; *) oder daß, da Petrus vorher keine rechte Antwort bekommen habe, Jeſus von Neuem habe gefragt ſeyn wollen, um gründlicher zu antworten. Aber ungleich einfacher und richtiger ſcheint folgende Erklärung: Jetzt, da ich im Begriff bin zum Vater zurückzukehren, wie ſeyd Ihr doch von Traurigkeit ſo ganz erfüllt, daß Ihr, wie doch die Freunde dem ſcheidenden Freunde zu thun pflegen, nicht einmal mehr fragt: Wohin geheſt Du? Jeſus wünſchte über ſeinen Weggang genauer befragt zu werden, **) da es ſchien, als hätten die Jünger ſeine obigen Antworten darauf nicht verſtanden: ſie wären ja ſonſt nicht ſo traurig geweſen, 13, 28.

V. 7. ſchließt ſich an das Vorhergehende ſo an: Wozu aber dieſe Betrübniß? Ihr wünſcht, daß ich bey Euch bleibe. Aber ich ſage Euch die Wahrheit: es iſt Euch gut, daß ***) ich weggehe. Denn ſo ich nicht fortgehe, ſo kommt der Paraklet nicht zu Euch, u. ſ. w. Die Geſchichte der Jünger ihrer Einſicht und Wirkſamkeit nach der Himmelfahrt und der Ausgießung des heil. Geiſtes erklärt und beſtätigt das hier Geſagte. Nur der Gekreuzigte, Auferſtandene, Verklärte, nur der Sohn Gottes, der zur Rechten des Vaters ſitzet, konnte von den Apoſteln als der Heiland der ganzen Welt und als der Herr eines neuen ewigen und geiſtigen Himmelreiches verkündigt werden, vergl. zu 6, 51. ff. 7, 39. Nur den Ueberwinder des Todes und den zum Vater glorreich zurückgekehrten Gottesſohn konnte der Paraklet der Welt verkündigen als den Gerechten und Gerechtfertigten, als

*) Euthymius fügt hinzu: εἰώθασι γὰρ οἱ δεινοπαθοῦντες οὕτως ἐπιφωνεῖν τῷ πρὸς θάνατον ὁρμῶντι. Εἶδες οὖν καὶ τοὺς μαθητὰς ἐπιλέγειν, καὶ ὑπάγεις; ἤγουν τί ποιεῖς ἀπολιμπάνων ἡμᾶς;

**) Dadurch aber kommt ἐρωτᾶν noch nicht die Bedeutung von quaerend instare.

***) Ueber ἵνα ſiehe zu 11, 50.

den Sieger über den Fürsten dieser Welt, als den, an welchen nicht zu glauben Sünde sey.

V. 8. — 11. hängt mit dem Bisherigen so zusammen: Der Widerspruch, die Widerspenstigkeit der ungläubigen Welt gegen den Herrn und seine Gerechtigkeit, der Wahn der Ungläubigen, daß sie ein Recht hätten zu ihrem Unglauben und zur Verfolgung der Boten Christi, und endlich das hemmende Bewußtseyn der Welt von der unüberwindlichen Gewalt und Herrschaft des Bösen und des Teufels, — das war es, womit die Apostel bis aufs Blut zu kämpfen, was sie zu widerlegen und zu überwinden hatten. Menschliche Ueberredungskunst schien dazu viel zu schwach. Ohne Beystand und Hülfe von Oben hätten die Apostel das Ueberzeugungs- und geistige Strafamt in der Welt nicht ausüben können. Wie trostreich nun, daß der Herr V. 8. zu ihnen sagt: Der Paraklet wird kommen und das Amt des dreyfachen ἔλεγχος gegen die Welt übernehmen, — er wird die ungläubige, irrthumvolle und sündige Welt überführen, *) (widerlegend überzeugen) περὶ ἁμαρτίας, καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως!

In der näheren Erklärung Jesu hierüber V. 9. — 11. sind die bey ἁμαρτίας, δικαιοσύνης und κρίσεως fehlenden Genitive der Person jedes Mal aus den Subjecten der mit ὅτι anfangenden Erklärungssätze zu ergänzen. Wie also bey ἁμαρτίας, V. 9. τῶν οὐ πιστευόντων, bey κρίσεως V. 11. τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου τούτου zu ergänzen ist, so bey δικαιοσύνης V. 10., μου. Auch ist einleuchtend, daß ὅτι in allen drey Versen auf dieselbige Weise zu nehmen sey, und zwar als Causal- **), nicht als Objectpartikel, denn das Object

*) Ἐλέγχειν ist nie bloß lehren, sondern immer das polemische Belehren, Ueberführen.

**) Aitiologisch, nicht αἰδικῶς nehmen ὅτι schon Cyrill und Euthymius.

oder das Hauptargument des ἔλεγχος iſt ſchon durch das περὶ ἁμ. δικ. und κρίσ. ausgedrückt. Was es nun dem gemäß heiße V. 9., der Paraklet werde die Welt überführen, daß ſie voll Sünde ſey, daß ſie ſündige, darum weil ſie nicht an Chriſtum glaube, hat, wenn man 15, 22. — 24. 8, 21. 24. damit vergleicht, keine Schwierigkeit. Hierüber iſt auch kein Streit unter den Exegeten. Deſto ſchwieriger und ſtreitiger iſt die Auslegung von V. 10. Sind die oben aufgeſtellten hermeneutiſchen Kanonen richtig, ſo iſt klar, daß unter der δικαιοσύνη hier weder die diſtribuirende Gerechtigkeit Gottes, *) noch die Rechtfertigung und Verſöhnung der Menſchen mit Gott durch Chriſti Tod, die δικ. im Pauliniſchen Sinne, **) noch auch »id quod ius et fas est, quod fieri debet (dum ad patrem abeo)« ***) verſtanden werden könne. Denn die δικ. wird hier offenbar als etwas zur Perſon Chriſti gehöriges gedacht. Auch gebraucht Johannes δικαιοσύνη nie wie Paulus, noch auch für δικαιὸν ſchlechthin. Endlich aber, geſetzt der Sprachgebrauch und die Structur des Satzes erlaubten die eine oder die andere Auslegung, ſo würde nicht nur der Zuſammenhang von V. 9. und 11., in welchem der Gedanke der einen wie der anderen Auslegung als fremd erſcheint, widerſprechen, ſondern auch die Dunkelheit des ſo gewonnenen Sinnes in der übrigens ſo klaren Rede kaum zu ertragen ſeyn. — Die allein richtige Auslegung ſcheint mir dieſe zu ſeyn. Kehrte Chriſtus

*) So Grotius, widerlegt von Calovius.

**) So zuerſt Auguſtin, dann Erasmus, Luther, Melanchthon, Calvin, (Beza nicht) und die meiſten Luther. und Reform Exegeten des 16ten und 17ten Jahrhunderts. So auch Calovius, Lampe, Michaelis, Storr. Ihre Erklärungen weichen in der exegetiſchen Deduction und in der Entwickelung von einander ab, im Weſentlichen ſind ſie Eins.

***) So die Socinianer, Hezel, Kuinöl.

nicht zurück zu seinem Vater, (καὶ οὐκέτι θεωρεῖτε με drückt, wie Chrysostomus und Euthymius richtig bemerken, das bleibende συνεῖναι mit dem Vater aus,) wurde er nicht erhöhet von der Erde zur Rechten Gottes, und verherrlicht durch seinen Tod aus Liebe so wie durch seine Auferstehung in Kraft des heiligen Geistes, so erschien er als ein Ungerechter, als ein sündiger Mensch, der die Welt getäuscht und den Tod am Kreuze verdient habe. Scheuete er aber den Tod für sein Werk nicht, erstand er, zum Zeichen daß sein Tod eine That der freyen Liebe und er der Geliebte und Gesandte des Vaters sey, vom Tode wieder, und kehrte er, als der Ueberwinder des Todes und der Welt, zurück zu dem, der ihn gesandt hatte, so erschien seine Sache gerecht, und er als der Unschuldige, Verherrlichte, ὁ ἅγιος, als der Gerechte, ὁ δίκαιος, wie ihn Johannes, gewiß nicht ohne Beziehung auf unsere Stelle, vorzugsweise so nennt 1 Joh. 2, 1. 29. 3, 7. (1, 9.) vergl. Apostelg. 3, 14. ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος Luk. 23, 47. 1 Petri 3, 18. *)

Durch Vergleichung mit 1 Timoth. 3, 16. ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, Röm. 1, 4. τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Apostelg. 2, 22.—36. 3, 14. 26. und Hebr. 7, 26. bekommt der durch diese Auslegung gewonnene Gedanke hinlänglich schützende und rechtfertigende Analogie in den übrigen neutest. Schriften. Wenn nun aber besonders neuere Vertheidiger dieser Erklärung, um sie philologisch gehörig zu rechtfertigen, bemerken, δικαιοσύνη sey hier so viel als Unschuld, wie Ps. 7, 9., wo δικαιοσύνη und ἀκακία, צדק und תם synonym zu seyn scheinen, vergl. Ps. 28,

*) Aus Es. 11, 4. 5. 53, 11. u. a. Stellen der Art entstand dieß Messianische Epitheton, ὁ δίκαιος.

21. 25. — oder es bedeute hier die gute Sache, wie Pſ. 17. (16.), 1. *) ſo wird dadurch der richtige Sinn zwar nicht verfehlt, aber doch verringert, und die urſprüngliche und weſentliche Bedeutung von δικαιοσύνη ohne Noth in ihre hier weniger kräftigen Nebenbedeutungen abgewandelt und zerſplittert. Die hier gegebene Erklärung der Stelle iſt übrigens in der Hauptſache die in der alten Griechiſchen Kirche übliche, **) der in der neueren Zeit nur Beza, Morus, Tittmann, Bengel gehuldigt haben, während die Mehrzahl der Exegeten der Auguſtiniſchen Auslegung (δικ. hier im Paul. Sinne zu nehmen) beygetreten ſind.

Da nun alle Macht des Unglaubens, alle antichriſtliche Gewalt in der Welt ihren Grund hat in der Herrſchaft des Teufels, und ſo lange dieſe Herrſchaft in der Welt und im Bewußtſeyn der Menſchen dauert, das Meſſianiſche Reich leidet, beſchränkt und befehdet wird, ſo gehörte zur vollſtändigen ἔλεγξις der Welt auch dieß, daß ſie überführt wurde von der durch Chriſti Werk,

---

*) So Rößelt in den opusc. fasc. 2. p. 50. 51.

**) Chryſoſtomus: Τοιτέστιν, ὅτι ἀληπτον (ἀνεπίληπτον παρασχόμην βίον. Καὶ τοῦτου τεκμήριον, τὸ πρὸς τὸν πατέρα πορεύεσθαι· ἐπειδὴ γὰρ αὐτῷ ἀεὶ τουτο ἐνεκάλουν, ὅτι οὐκ ἐστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ διὰ τοῦτο ἁμαρτωλὸν αὐτὸν ἔλεγον καὶ παράνομον, φησὶν ὅτι ταύτην ἀναιρήσει τὴν πρόφασιν. Deutlicher Theophylakt und Euthymius. Der letztere ſagt: δικαίου γὰρ γνώρισμα, τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ. — — Εἰ μὴ ἦμην δίκαιος οὐκ ἂν ἐπορευόμην πρὸς τὸν πατέρα. Πῶς γαρ ἂν ἁμαρτωλὸς καὶ πλάνος καὶ παράνομος καὶ ἀντιθεος πορευθείη πρὸς τὸν δίκαιον καὶ ἀληθινὸν καὶ νομοθέτην καὶ θεόν; — Nachher heißt es in der kurzen Recapitulation des Sinnes: ἐπὶ ἁμαρτίᾳ μὲν, ὅτι ἁμαρτάνουσι, μὴ πιστεύοντες ἔτι, ἐπὶ δικαιοσύνῃ δὲ, ὅτι δίκαιος ἐγὼ καὶ οὐχ ἁμαρταλὸς, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπὶ κρίσει δὲ, ἤτοι κατακρίσει, ὅτι κατακέκριται ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων, ὡς ἐχθρὸς καὶ οὐ φίλος μου. Eine höchſt geiſtreiche und ſcharfſinnige dogmatiſche Entwickelung dieſer Stelle nach dieſer Auslegung ſiehe in C. L. Nitzsch de revelatione religionis externa eademque publica. Prol. IV. p. 105. ff.

Lehre, Tod, Auferstehung und Rückkehr zum Vater vollbrachten Vernichtung aller Satanischen Herrschaft und Werke der Finsterniß, von der gänzlichen Ohnmacht aller antichristlichen Gewalten in der Welt. Da nun in dem Maaße, in welchem die göttliche κρίσις des Evangeliums zwischen dem Guten und Bösen, zwischen der Wahrheit und dem Irrthum, Licht und Finsterniß in der Welt fortschreitet Joh. 3, 18. — 21., und je mehr es offenbar und erkannt wird, daß der Teufel von Gott gerichtet und verdammt und seine Gewalt und Herrschaft durch Christi siegreiche Gerechtigkeit gebrochen ist, desto mehr das Messianische Reich wächst und ungehindert gedeihet und verherrlicht wird, so muß der Paraklet die Welt fortwährend davon überführen, daß, wie Christi δικαιοσύνη durch seine Rückkehr zum Vater verherrlicht wird, so eben dadurch das göttliche Gericht über alles Antichristliche vollbracht, und der Herrscher dieser Welt zur Vernichtung verurtheilt worden sey, κέκριται, vergl. 12, 31. *)

Jesus war eben im Begriff, seine Jünger in die innerste Oekonomie seines Werkes tiefer einzuführen, es öffnete sich ihm jetzt ein weites Feld höherer Belehrung für sie: aber ihre jetzige Schwäche und Unfähigkeit, das Höchste und Geistigste ohne Mißverstand zu fassen, βαστάζειν, **) bedenkend, bricht er ab, und vertröstet sie auf den vollständigeren und erfolgreicheren Unterricht, den ihnen der versprochene Paraklet geben werde, V. 12. 13. Dieser werde sie, verspricht er ihnen, in alle Wahrheit (in die ganze Wahrheit, εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν in den ganzen Umfang, in die Höhe und Tiefe

*) Man kann die Offenbarung des Johannes ansehen, als eine Ausführung und poetische Darstellung dieser κρίσις über den Fürsten dieser Welt.

**) So Epictet Enchiridion Cap. 29. §. 5.

seiner Lehre) einleiten. *) Nicht etwa weniger Wahres, als ich, wird er Euch lehren, sondern Ihr könnt seinem Unterrichte sicher vertrauen! Denn, so wenig als ich von mir selber geredet, sondern Euch nur gelehrt habe, was ich vom Vater gehört habe, vergl. 7, 16. 17. 8, 26. 28. eben so wenig auch der Geist der Wahrheit; er wird nicht von sich selber reden, sondern Alles, was er nur von Gott wird gehört haben, **) wird er Euch lehren, und das Zukünftige (was kommen wird, oder soll) wird er Euch verkündigen. — Wesentlich zum Apostelamte in der Gemeinde gehörte und gehört noch die Gabe der προφητεία, 1 Kor. 12, 10. 28. 14, 1. ff. Sie war ein Geschenk des heil. Geistes und diente zwar nicht allein, aber doch vorzüglich dazu, der Christlichen ἐλπὶς die Zukunft in Beziehung auf den Entwickelungsgang des göttlichen Reiches zu enthüllen, vergl. 2 Thess. 2, 1. 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3. 2 Petri 1, 14.

Des heiligen Geistes Lehramt sollte nichts Neues und Anderes lehren und unabhängig von der Person des Erlösers, sondern, die bisherigen sinnlichen Vorstellungen der Apostel darüber reinigend und läuternd, und den Namen und die Ehre des Herrn verbreitend sollte er die Lehre Jesu nur entwickeln, fortbilden, vollenden, und so ihn verherrlichen. — Da Jesus V. 14. gesagt hatte, von dem Meinigen wird er es sich nehmen, λήψεται, so fügt er V. 15., ***) um Mißverständnisse zu verhüten (vergl. 7, 16. 17.), hinzu: Alles was der Vater hat, ist auch mein (17, 10.); lehrt

*) Ὁδηγεῖν wie Apostelg. 8, 31. Ps. 36, 11. 143, 10. 24, 5. Weil es im A. T. meist mit ἐν vorkommt, so scheinen einige Auctoritäten darnach in unserer Stelle εἰς in ἐν τῇ u. s. w. corrigirt zu haben.

**) Ὅσα ἂν ἀκούσῃ.

***) Hier ist λαμβάνει unstreitig richtiger als λήψεται. Jenes haben die meisten und bedeutendsten Auctoritäten, dieses scheint eine grammatische Correctur.

also der heilige Geist, was er vom Vater hört, so kann seine Lehre keine andere seyn, als die meinige.

Aber alle Belehrung und aller Trost des Herrn über das den Aposteln anvertrauete Amt, über die Mühen und Schwierigkeiten desselben auf der einen Seite, und über die Kräfte, die Hülfe und den Segen von Oben auf der andern Seite, 15, 16. — 16, 15., vermochte nicht die Betrübniß und Angst der Jünger in bleibende Freudigkeit und Muth zu verwandeln. Der nahe Abschied des Freundes erfüllte ihre Gemüther fortwährend mit ängstlicher Trauer. Darum scheint es, sprach der Herr V. 16.: Zwar (καὶ) nur noch eine kleine Weile, und Ihr werdet mich nicht*) mehr sehen, aber (καὶ) wieder über ein Kleines und Ihr werdet mich sehen, denn ich gehe zum Vater!

Da nun einige der Jünger (ἐκ τῶν μαθητῶν) über dieses dunkle Wort des Herrn und den Zusammenhang desselben einander verwundernd fragten, besonders aber, weil sie nur an ein irdisches Zusammenseyn mit dem Messias dachten, den schnellen Wechsel des Nichtsehens und Wiedersehens, das doppelte μικρὸν, unbegreiflich fanden, und vielleicht eben im Begriff waren und Miene machten, ihn darüber zu fragen, kommt ihnen Jesus zuvor und löset ihnen V. 19. — 28. ungefragt das Räthsel auf folgende Weise. Zuerst sagt er ihnen vorher, daß sie bey seinem Tode, (den sie immer noch für unglaublich zu halten schienen,) in große Betrübniß gestürzt werden würden, während die ungläubige Welt sich darüber freuen würde. Dann aber setzt er hinzu, daß ihre Betrübniß sich eben so schnell in Freude verwandeln würde, wie des kreisenden**) Weibes Schmerz und Betrübniß sich, sobald

*) Wenn auch οὐκέτι nicht richtige Lesearт ist, so hat doch οὐ hier diesen Sinn, siehe 14, 19.

**) Τίκτειν hier für ὠδίνειν, κύειν; siehe Lampe zu d. St. über diesen Hellenistischen Sprachgebrauch. — Das hier gebrauchte Bild ist übrigens im Alten Test. sehr häufig. vergl. Jes. 21, 3. 26, 17. u. s. w.

das Kind geboren sey, in die heiterste Freude über das zur Welt geborne *) Kind verwandele, und aller frühere Schmerz vergessen sey. Ja, fährt er V. 22. fort, Eure jetzige Traurigkeit wird sich, wenn Ihr mich wiedersehen werdet, in die bleibendste Freude verwandeln; Ihr werdet mich dann auch an jenem Tage des Wiedersehens um nichts mehr fragen, **) (meine irdische Gegenwart nicht vermissen,) sondern wie im Verständniß und Besitz von Allem zufrieden und freudig seyn. Denn wahrlich, wahrlich ich sage Euch, Alles, warum Ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er Euch geben, (alle Klarheit, alle Güter und Freuden des Geistes). Bisher habt Ihr (aus Mangel an Einsicht und Beruf) noch nichts in meinem Namen gebeten, (also auch noch keine Erfahrung haben können von der unendlichen Vatergüte Gottes und seiner trost- und hülfreichen Gnade). Bittet aber künftig in meinem Namen und Ihr werdet empfangen, warum Ihr bittet, auf daß (so daß) Eure Freude vollkommen seyn möge (wird). Solches habe ich zu Euch geredet bildlich, dunkel. ***) Es kommt aber eine Zeit, da ich nicht mehr bildlich, dunkel zu Euch reden, sondern Euch frey heraus und deutlich belehren †) werde über den Vater (siehe V. 12.

*) Zur Welt kommen בוא בעולם, heißt bey den Rabbinen so viel als geboren werden; daraus hier ἐγεννήθη — εἰς τὸν κόσμον.

**) Nicht bitten ist hier ἐρωτᾶν, wie Grotius will, wie der Zusammenhang lehrt.

***) Ueber παροιμία (λόγος ἀπόκρυφος nach Phavorinus und Suidas) siehe zu 10, 6 Es bedeutet wie משל jede bildliche, dunkle, räthselhafte Rede.

†) Es möge nun V. 25. ἀναγγελῶ oder ἀπαγγελῶ gelesen werden, — beide Worte haben im Neuen Test. oft die hebraisirende Bedeutung des Lehrens, weil die Lehrer göttlicher Dinge bey den Hebräern Boten, Herolde Gottes waren und ihre Lehre eine Botschaft Gottes. Das dem Johannes in diesem Zusammenhange gewöhnlichere ἀναγγ. scheint den Vorzug zu verdienen.

13, 14.). Alsdann (an jenem Tage) werdet Ihr bitten in meinem Namen. — Und ich sage Euch nicht, daß ich den Vater für Euch bitten will. Denn er selbst der Vater hat Euch lieb (er wird Euch also ohne mein Bitten erhören), darum, weil Ihr mich geliebt und geglaubt habet, daß ich von Gott ausgegangen bin. Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen. Wiederum verlasse ich jetzt die Welt und gehe (heim) zum Vater!

Absichtlich habe ich die paraphrastische Uebersetzung der ganzen Stelle (V. 16.—28.) vorausgeschickt, um nun desto leichter, kürzer und klarer die Frage beantworten zu können, wie Jesus V. 16. gemeint und wie er es selbst erklärt habe?

Zuerst ist klar, daß μικρὸν καὶ V. 16. beyde Male auf dieselbige Weise genommen werden müsse, daß es also nicht etwa das erste Mal nach einer kurzen Zeit, das zweyte, während einer kurzen Zeit, sondern beyde Male, gerade so, wie 14, 19., und mit Luther zu übersetzen sey, — über ein Kleines (nach einer kurzen Weile). Demnach kann es V. 16. (19.) nicht von der kurzen Dauer der Entfernung und des Wiedersehens Jesu mit seinen Jüngern, sondern muß verstanden werden von seinem ganz nahen Tode und dem bald darauf erfolgten Wiedersehen.

Was für ein baldiges Wiedersehen ist aber hier gemeint? Die geistige Paruste Christi, von der 14, 19. ff. die Rede war, oder die leibliche Wiederkunft nach der Auferstehung? Nur eins von diesen beyden kann hier gemeint seyn. Denn daß von dem dereinstigen Wiedersehen Christi und seiner Jünger im Himmel hier nicht die Rede seyn könne, leuchtet ein. So bald folgten die Jünger dem Herrn im Tode nicht nach!

Diejenigen nun, welche die Stelle von dem leiblichen Wiedersehen nach der Auferstehung, siehe Cap. 20.

und 21., verſtehen, berufen ſich theils auf den Zuſammenhang und Zweck der Rede, nach welchem die Vertröſtung der Jünger auf die nahe leibliche Wiederkunft des Herrn viel wahrſcheinlicher ſey, als jede andere, theils aber auf das πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς V. 22., welches keine andere Erklärung zulaſſe. Dagegen aber läßt ſich mit Recht einwenden, daß, da Jeſus Cap. 14, 19. ff. ſeine Jünger nicht durch ſeine leibliche Paruſie nach der Auferſtehung zu tröſten für gut findet, ſondern ſie, obwohl in dunkler Rede, auf das bleibendere Wiederſehen und Wiedervereinigtwerden im Geiſte, in der Liebe und im Leben des Glaubens vertröſtet, nicht nur die Wahrſcheinlichkeit, daß er hier von ſeiner leiblichen Wiederkunft nach der Auferſtehung geredet habe, verſchwindet, ſondern ſogar das Gegentheil ungleich wahrſcheinlicher wird, um ſo mehr, da die Erklärung V. 19. — 28. ſo vieles enthält, was ſich zu jener leiblichen Paruſie gar nicht ſchicken will. Denn, obwohl es wahr iſt, daß die Jünger froh wurden und ihr Herz ſich freuete, da ſie den Herrn nach ſeiner Auferſtehung wiederſahen, V. 22. vergl. 20, 20.: wie wenig gilt doch von dem Zuſtande derſelben bey dieſem leiblichen Wiederſehen, was Jeſus V. 23. und 26. von ihnen ſagt! — Erſt ſeit der heilige Geiſt, der Paraklet, zu ihnen gekommen war (Apoſtelg. 2.), hörten ſie auf zu fragen und zu zweifeln, und fingen an, im Namen Jeſu den Vater zu bitten, und Alles von ihm zu empfangen. — Dazu kommt, daß, wenn Jeſus V. 16. ſeine leibliche Wiederkunft nach der Auferſtehung gemeint hätte, das Dunkle und Unbeſtimmte (die παροιμίαι) in ſeiner Troſtrede ſowohl hier, als dort 14, 19. ff. grundlos und zwecklos geweſen wäre. Eben das Zweydeutige, Unbeſtimmte ſowohl in dem μικρὸν καὶ, als auch in dem ὄψεσθέ με deutet unverkennbar auf einen höheren Sinn der Worte hin. — Daß ὄψομαι ὑμᾶς V. 22. nur von dem leiblichen Wiederſehen verſtanden werden könne und dürfe,

dieſe Behauptung (Kuinöls) findet ihre Widerlegung in der offenbar ganz parallelen Stelle 14, 21. 23. Daß die Jünger den Herrn im Geiſte wiederſahen, und im Glauben und in der Liebe ihn und ſein Weſen immer beſſer und beſſer erkannten, konnte nur geſchehen, wenn er ſich ihnen offenbarte 14, 21. ſich ihnen zeigte, wie er war, — wenn er ſie wiederſah.

Läßt ſich nun die Erklärung der Stelle von der leiblichen Paruſie auf die Weiſe durchaus nicht rechtfertigen, ſo muß ſie, wenn man das Verhältniß, in welchem V. 16. die Worte ὅτι (ἐγὼ) ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα zu dem Vorhergehenden ſtehen, näher unterſucht, als völlig unrichtig verworfen werden. — Zwar läßt Jeſus V. 19. dieſe Worte aus, aber V. 28. nimmt er ſie in ſeine Erklärung auf. Daß ſie urſprünglich von Jeſu herrühren, und zu der Tröſtung V. 16. weſentlich gehören, erſieht man aus V. 17. Auch iſt klar, daß ſie als Aitiologie ſowohl zu μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, als auch zu πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με bezogen werden müſſen. Wie Jeſus zu ſeinen Jüngern ſagen konnte, ſie würden ihn in Kurzem nicht mehr ſehen, weil er zum Vater gehe, hat keine Schwierigkeit. — Wie aber und in welchem Sinne ſagt er: Ihr werdet mich aber auch baldigſt wiederſehen, denn ich gehe zum Vater? — Die Vertheidiger des leiblichen Wiederſehens in dieſer Stelle können ſich nur dadurch aus der Verlegenheit helfen, daß ſie entweder das μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με von der kurzen Dauer des Wiederſehens nach der Auferſtehung, oder das ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα bloß von dem nicht im Grabe bleiben des Erlöſers, oder ſeiner Auferſtehung erklären. Wer aber ſieht nicht, daß nur die höchſte Noth und Verlegenheit zu ſo gezwungenen, den urſprünglichen Sinn der Worte entkräftigenden, ja philologiſch falſchen Auslegungen ihre Zuflucht nehmen kann. Das zweyte μικρὸν καὶ kann

und darf, wie gesagt, nicht anders genommen werden, als das erste, dieses aber nicht anders, als 14, 19. Daß aber ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα, wie bisher, so auch hier nachdrucksvoll die Rückkehr Jesu zum Vater, von welchem er ausgegangen war, bezeichne, lehrt V. 28. unwidersprechlich.

Alle Schwierigkeiten und Verlegenheiten verschwinden, wenn man die Stelle nach Analogie der Parallele 14, 19. ff. von dem Wiedersehen und Wiederkommen Christi im Geiste, in Gemeinschaft mit dem ihn verklärenden Paraklet verstehet. Wie nämlich der Herr nur durch den Tod zur Herrlichkeit des Vaters eingehen konnte, so auch konnte er sich seinen Jüngern nur als verklärter Gottessohn auf eine Weise offenbaren, und von ihnen so wieder gesehen werden, daß die Freude des Wiedersehens vollkommen und unwandelbar war, und sie von dem Tage an nichts mehr zu fragen begehrten, sondern Alles wußten, (1 Joh. 2, 20.) und in seinem Namen Alles von Gott erbaten und erhielten. — Sein Tod war der Durchgang zu dem neuen ewigen Leben bey dem Vater, seine Rückkehr zum Vater (14, 19. ὅτι ἐγὼ ζῶ,) der Grund seiner ewigen, freudenreichen Gemeinschaft mit seinen Jüngern. Da diese höhere Gemeinschaft, dieses geistige Wiedersehen und Verklärtwerden Christi in den Gemüthern der Jünger, sobald er die Erde verlassen hatte, ihren Anfang nahm, so heißt es hier ganz der Geschichte gemäß, Apostelg 2., und ungleich tröstlicher noch, als 14, 19., καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με, welches πάλιν μικρὸν dort fehlt. — Auch ist klar, daß Jesus über diese Parusie zu seinen Jüngern jetzt noch nicht anders, als ἐν παροιμίαις sprechen konnte. Die irdischgesinnten konnten eine freyere, deutlichere Rede noch nicht ertragen. Fragten sie den Herrn doch noch nach seiner Auferstehung Apostelg. 1, 6., da er ihnen so eben erklärt hatte,

daß ſie nun ſehr bald (in wenigen Tagen) mit dem heiligen Geiſte getauft werden ſollten: Herr wirſt Du alsdann wieder aufrichten das Reich Iſrael? Erſt ſeit Apoſtelg. 2. verſchwanden dieſe irdiſchen Hoffnungen und kindiſchen Fragen, und die Bilder und dunklen Reden des Herrn verklärten und vergeiſtigten ſich in ihnen je länger je mehr.

V. 29. 30. Es iſt ſchwer zu ſagen, was die Jünger von der Rede des Herrn 19.—28. verſtanden hatten und wie. Schon jetzt finden ſie das παῤῥησίᾳ λαλεῖν in der Rede Jeſu, vielleicht weil ihnen bey V. 28. zum erſten Male recht klar wurde, daß der Herr wie vom Vater ausgegangen ſey, ſo auch die Welt verlaſſend zu demſelben wieder zurückkehren werde, daß alſo das Ziel ſeines Weggehens der Himmel ſey. — Vielleicht auch verſtanden ſie in ihrer ſinnlichen Art den Troſt des Wiederſehens beſſer, als vorher. Aber wie ungeordnet und unklar bey dem allen ihre Vorſtellungen und Gedanken waren, ſieht man daraus, daß ſie V. 30. in der Art, wie Jeſus V. 19. ihrem Fragen zuvorgekommen war, ſchon jetzt eine Beſtätigung von dem fanden, was er ihnen V. 23. offenbar als zukünftig verheißen hatte. Ja ſie tragen kein Bedenken, die ihrem Fragen zuvorkommende Antwort Jeſu V. 19. für einen neuen Beweis ſeiner Allwiſſenheit zu halten, und, als hätten ſie keine kräftigeren und geiſtigeren Beweggründe gekannt, darin wenigſtens ein bedeutendes Stärkungsmittel ihres Glaubens an den göttlichen Urſprung des Erlöſers zu finden.

Die Antwort Jeſu V. 31. enthält, obgleich durchaus keine Ironie, doch gewiß einen leiſen Tadel des leichtfertigen, ſo ſchwach begründeten Glaubens der Jünger.*) Fragend geleſen, werden die Worte am beſten ſo genom-

*) Ganz unrichtig Bengel: Fides vestra est ἄρτιος, perfecta, apta. Nunc habeo, quod volui et volo.

men, wie Beza ſie nahm: Siccine vos iam fidem mihi habere iactatis? Ohne Frage bilden ſie einen Gegenſatz zu V. 32. nämlich den: Jetzt zwar in dieſem Augenblicke glaubet Ihr, aber ſiehe, es kommt die Stunde, ja iſt ſchon gekommen, daß Euer Glaube eine harte Prüfung wird beſtehen müſſen. Werdet Ihr dann auch feſtſtehen? Ich ziehe die letztere Erklärung vor, weil das ἰδοὺ mitten in der Rede nicht ſelten einen Gegenſatz andeutet, und das ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐλήλυθεν dem ἄρτι offenbar gegenüberſtehet. Aehnlich iſt 13, 37. 38. *)

Was der Herr hier den Jüngern vorherſagt, traf ſchon einige Stunden nachher wirklich ein, vergl. Matth. 26, 56. Alle flohen und zerſtreueten ſich. **) Nur Johannes und Petrus folgten dem Herrn zum Hohenprieſter, aber dieſer verleugnete ihn furchtſam! Vergleiche 20, 19. Ihr zwar, fügt Jeſus, als wollte er ſich ſelber tröſten, hinzu, werdet mich zwar allein laſſen (verlaſſen), — aber ich bin nicht allein, denn der Vater iſt mit mir helfend und ſchützend, ſiehe 8, 29.

Ταῦτα V. 33. beziehen Einige auf den Schluß von V. 32. Richtiger aber wird es auf die ganze Troſt- und Ermuthigungsrede 15, 1. ff. bezogen. Daß unter der εἰρήνη auch hier nichts anderes, als 14, 27. zu verſtehen ſey, lehrt der Gegenſatz θλῖψις. Dem ἐν τῷ κόσμῳ gegenüber erklärt man ἐν ἐμοὶ am beſten durch: in meiner Gemeinſchaft, in meiner Liebe, ***) vergl. 17, 21. 15, 10. 19. — dieſen Troſt, dieſe Verheiſſungen, will Jeſus ſagen, habe ich Euch gegeben, damit Ihr

*) Nur halb richtig Euthymius: ἄρτι πιστεύετε ἐντελῶς; οὐδ' ἄρτι, ἐλέγξει γὰρ ὑμᾶς ὁ ἐφεστὼς ἤδη καιρός.

**) Εσκορπ. εἰς τὰ ἴδια vergl. Joh. 20, 10. ἀπῆλθον — — πρὸς ἑαυτοὺς οἱ μαθηταί. Vergl. 1 Makk. 6, 54.

***) Aehnlich iſt die bey Paulus häufige Breviloquez ἐν κυρίῳ, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ aufzulöſen, z. B. Röm. 16, 7. 2 Kor. 12, 2. Gal. 1, 22. Col. 1, 2. u. a. m.

Ruhe und Frieden habet in mir, (in meiner Gemeinschaft muthig und getrost seyd). In der Welt zwar habet *) Ihr Trübsal; sie wird Euch hassen und verfolgen (vergl. 15, 18. — 16, 2.): aber seyd getrost! Ich habe die Welt überwunden, **) so daß sie nicht im Stande ist, Euer Heil und mein Werk zu zerstören und zu vernichten, vergl. 14, 30. 16, 11.

17, 1. — 26. ***)

Zur Besiegelung und Bekräftigung der ganzen Trost- und Ermahnungsrede knüpft sich nun sehr natürlich unmittelbar hieran an das von Anfang an in der Christenheit so hochgepriesene, mannigfach verherrlichte, †)

---

*) Statt des glossenartigen ἔχετε wird unstreitig richtiger gelesen ἔχετε, welches Präsens aber hier kein reines Futurum wird, sondern nur ein futurascens.

**) Nicht: ich werde sie überwunden haben. In der Idee war es bereits geschehen.

***) Vergl. hier besonders Noesselt opusc. Tom. 2. p. 67. ff. und Stark Paraphr. et Comment. in Evang. Ioannis capp. 13. — 17. ultimos Chr. serm. cont. Ienae 1814. 8.

†) Erst in der neueren Zeit hat man es gewagt, dem einstimmigen Lobe und der tausendjährigen Begeisterung für die Schönheit und Kraft dieses Gebetes so zu widersprechen, daß man nicht weiß, ob der kecke Tadel Ernst oder Scherz seyn soll. Bretschneider in seinen Prolegomenen S. 33. 34. nennt dieses Gebet in Vergleichung mit Matth. 26, 36. ff. unnatürlich und eine reine Erdichtung des Pseudojohannes, der dadurch seine Ansicht vom Logos bestätigen und die Auctorität der Apostel befestigen wollte. Es sey zu lang und zu wenig menschlich. — Was das Verhältniß dieses Gebetes zu Matth. 26, 36. ff. und die Authentie desselben betrifft, davon am Ende des Capitels! Dem einseitigen Geschmacksurtheile Bretschneiders aber, welches schon in jedem unbefangenen christlichen Gemüthe seine volle Widerlegung findet, stehe hier gegenüber, was Luther sagte: »Und ist fürwahr aus der Maaßen ein heftig, herzlich Gebet, darinnen er den Abgrund des Herzens, beyde, gegen uns und seinen Vater eröffnet und ganz herausschüttet. Es sind aber solche Worte, die in unsern Ohren, so sie ohne Geist hören, lauten als lauter Kindertheidinge, die weder Kraft noch Saft haben, ja nicht werth seyen zu reden. Denn Vernunft und menschliche Weisheit hält nichts von dem, so man nicht mit prächtigen, hochtrabenden

ewig schöne Gebet des Erlösers, in welchem er — im Gefühle des Weltüberwinders und in der Glorie des verklärten Menschensohnes — für sich um Verherrlichung bey Gott nach vollendetem Werke, für seine Jünger aber und seine ganze Gemeinde um treues Festhalten an dem empfangenen Worte der Wahrheit, um Erlösung von dem Uebel, und um die Kraft der Liebe und der Einheit mit ihm und dem Vater eben so innig und kräftig, als klar und einfach bittet. — Weil sein Hauptinhalt fürbittend ist, so hat man dieß Gebet — nicht ganz schicklich — das hoheprieſterliche genannt.

Aus ἐπῆρε *) τοὺς ὀφθ. αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν hat man schließen wollen, Jesus müsse das Gebet unter freyem Himmel gehalten haben. **) Dagegen ist 18, 1. Für das Auge des Geistes aber ist der freye Himmel überall.

Vater, so beginnt das Gebet, die Stunde (des Todes und der Verherrlichung für mich vergl. 12, 23. 13, 1. 31. 32.) ist nun da. Verherrliche ***) Deinen Sohn, auf

---

Worten vorgiebt und aufmutzet, daß jedermann Augen und Ohren aufsperren muß. (Jetzt verlangt man das Gegentheil, wenn es echt seyn soll!) — So schlecht und einfaltig es klinget, so tief, reich und weit ist es, daß Niemand ergründen kann.« — Melanchthon sagte: «digniorem, nec sanctiorem, nec fructuosiorem, nec magis patheticam vocem in coelo ac terra unquam auditam fuisse, quam hanc ipsius filii dei precationem.« Bekannt ist, was von Spener erzählt wird, »daß er den Abend vor seinem Abschiede das 17te Cap. St. Joh. sich drey Male nach einander habe vorlesen lassen, — dabey zu gedenken, daß er dieses Capitel besonders sehr geliebet, niemals aber darüber habe predigen wollen, mit Bezeugen, daß er es nicht verstünde und überstiege desselbigen rechter Verstand auch das Maaß des Glaubens, so der Herr den Seinigen in ihrer Wallfahrt pflege mitzutheilen.» S. Speners Lebensbeschreibung von Canstein, S. 145. 146. Man sehe auch, was Herder darüber sagt, Von Gottes Sohn u. s. w. S. 198. 199.

*) Statt ἐπῆρε lesen einige Auctoritäten ἐπάρας — und nachher ohne καὶ. Offenbar eine stylistische Correctur!

**) S. Usteri a. a. O. S. 58.

***) Luther hat hier immer verklären, (dem Lateinischen illustrare nachgebildet,) welches aber hier nicht so richtig ist, als verherrlichen.

daß Dein Sohn auch Dich verherrliche (vergl. 13, 31. 32.), wie Du ihm denn (da oder ſintemal *) Du ihm) gegeben haſt Macht über alles Fleiſch (über die ganze Menſchheit), ſo daß er Allen, **) die Du ihm gegeben haſt (6, 39), das ewige Leben zu geben vermag. ***) Darin aber beſteht eben das ewige Leben, daß †) ſie Dich als den allein wahren Gott, und den Du geſandt haſt, Jeſum, als den Chriſt, anerkennen. Ich habe Dich verherrlicht auf Erden (Deinen Namen, Willen und Heil den Menſchen kund gemacht V. 6, 26), und (ſo) das Werk, welches Du mir gegeben haſt, daß ich es thun ſollte, vollbracht. So verherrliche mich nun, o Vater, bey Dir ſelbſt (im Himmel) mit der Herrlichkeit, welche ich bey Dir hatte, ehe die Welt war. ††)

---

*) Καθὼς iſt hier ſo viel als siquidem, nam. Euthymius: καθὼς ἀντὶ τοῦ διότι. So ſteht es 1 Kor. 1, 6. Röm. 1, 28. Andere von Bretſchneider dafür angeführte Stellen gehören nicht hieher.

**) Ueber das πᾶν ὃ δέδωκας — αὐτοῖς, ſiehe zu 6, 39. Man kann es entweder als eine prägnante Conſtructionsveränderung vergl. 15, 2. (ſ. Wolf zu d. St.) oder als einen Hebraismus anſehen. S. die Anmerkung von Lampe zu d. St.

***) Ueber ἵνα hier, ſiehe zu 12, 23.

†) Ueber den Gebrauch des ἵνα hier und 15, 8. 6, 29. 39. 1 Joh. 3, 11. 23. 4, 17. 21. 5, 5. ſiehe Bretſchneider unter d. W.

††) Sehr richtig iſt die Paraphraſe des Erasmus: Pater nunc adest tempus mihi semper optatum, glorifica filium tuum apud homines morte et resurrectione, ut vicissim filius tuus te glorificet apud universos mortales et uterque per alterum innotescat. Sic enim expedit ad humani generis salutem, ut mundus per te cognoscat filium, ac vicissim per filium cognoscat patrem. Sic enim tibi visum est, ut filio traderes potestatem universi generis mortalium nec in aliud hanc tradidisti potestatem, nisi ut omnes salvi redderentur, et a morte liberati vitam assequerentur aeternam. Placuit enim tibi, quicquid largiris hominibus, per filium largiri. Per eius mortem donas omnibus, si velint, vitam aeternam. Porro vitae aeternae fons est, ut utroque alterum il-

Kraft des Vater und die Wirksamkeit seines Geistes, um welchen Lohn Christus auch V. 1. bitte, oder von der ebenfalls von Ewigkeit her bestimmten und dem Messias verheissenen Seligkeit im Himmel.

Gegen diese Argumentation und Auslegung aber läßt sich mit Recht Folgendes einwenden. *)

1. Allerdings wird hier die Verherrlichung Christi durch die vor der Weltschöpfung schon besessene göttliche Doxa als ein Lohn dargestellt für das von dem Messias auf Erden vollbrachte Werk der Erlösung. Wer aber den Unterschied zwischen dem populären und kindlichen Gebetsstyle der Stelle und den systematischen Formeln der Dogmatik wohl beachtet, die symbolischen und populären Redeweisen der Schrift, bevor er sie dogmatisch betrachtet, gehörig entkleidet, und den Zusammenhang der Schriftlehre und den Sinn ihres doppelten Lehrtypus über die Person Christi gründlich gefaßt und erkannt hat, — dem wird wenigstens vom exegetischen Standpuncte aus die orthodoxe Auslegung unserer Stelle aufhören anstößig und widerspruchsvoll zu erscheinen. Denn es ist gewiß, daß nach der Lehre der Schrift auf der einen Seite, was die Kraft betrifft, nur der wahrhaftige Sohn Gottes, der Logos, in welchem die göttliche Doxa von Ewigkeit her ruhet, das Messianische Werk zu schaffen, und seine Idee zu fassen, auf der andern Seite aber, was die Form, die Erscheinung, die Vermittelung betrifft, nur der wahrhaftige Menschensohn das Werk der Erlösung zu vollenden, seine Idee zu realisiren, und das Messianische Heil den Menschen anzueignen vermochte. Wenn nun eben so klar, als richtig in der Schrift gelehrt wird, daß Christus als Menschensohn nur durch voll-

*) Sehr hülfreich ist hier Dr. Flatts Symbolarum ad illustr. graviora quaedam Iesu dicta in Evangelio Ioannis Part. 2.

kommenen Gehorsam gegen den Vater, durch Leiden und Tod sich als Erlöser bewähren, als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας, Hebr. 2, 9—11. 5, 4.—10. sich vollenden, und die ihm als dem Sohne Gottes inwohnende göttliche Doxa zur vollen und reinen Erscheinung in der Welt bringen konnte, so erscheint, wie mich dünkt, die zum Theil bildliche Vorstellung und Darstellung, daß Christus, da er Mensch wurde, sich seiner göttlichen Doxa gleichsam entäußert, durch Gehorsam aber bis zum Tode am Kreuz, und durch Vollendung seines Werkes auf Erden sich dieselbe gleichsam als Lohn wieder erworben habe, Philipp 2, 6.—11. und hier V. 5. eben so unanstößig als richtig. Könnte man nicht auch von dem Menschen gewissermaßen sagen, daß er durch seine Erlösung und Heiligung nur wieder gewinne, gleichsam wieder erwerbe, was er verloren hatte.

2. Daß Christus V. 22. im Wesentlichen von keiner anderen Doxa spreche, als Vers 5. leuchtet ein. Vers 23. und 24. leisten Bürgschaft dafür. Wenn nun der Herr daselbst mit einer Art von Prolepsis sagt, er habe die Herrlichkeit, die der Vater ihm gegeben, auch seinen Jüngern gegeben, auf daß sie Eins seyen, gleichwie er Eins sey mit seinem Vater: so liegt darin nichts anderes, als die so häufig besonders bey Paulus wiederkehrende Verheissung und Versicherung, daß die Christen als Kinder Gottes und Erben, Röm. 8, 17. in dem Maaße in welchem sie dem Herrn gleich und ähnlich werden durch Heiligung, Geduld und Gehorsam, nicht nur dereinst seiner göttlichen Doxa theilhaftig und mit ihm verherrlicht werden sollen, Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 10.—12. 2 Kor. 4, 17. 1 Joh. 3, 2. 1 Petri 5, 1. 4, 10. Offenb. Joh. 3, 21. 20, 6. u. a. sondern schon jetzt als die Auserwählten und Heiligen, Kraft der ihnen verliehenen Doxa, im Gottesreiche mit dem Herrn richten und herrschen werden über die Welt, vergl. 1 Kor. 6, 2. Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. u. a.

Dieſe Herrlichkeit der Kinder Gottes aber, wie ſehr ſie auch dem Grade nach verſchieden ſeyn mag, iſt nach der Schrift im Weſentlichen keine andere, als die Dora Chriſti. — Wird nun in der Schrift die Mittheilbarkeit der wahren und weſentlichen Dora Chriſti ſo klar und entſchieden behauptet, und iſt V. 22. nach der Analogie der angegebenen Stellen zu verſtehen, ſo fällt der daraus hergenommene Einwurf gegen die von uns behauptete Auslegung weg.

3. Wenn die Gegner ferner behaupten, daß, da Vers 1. nur von der Verherrlichung Chriſti durch die Verbreitung ſeiner Lehre und ſeines Namens auf Erden die Rede ſey, auch V. 5. nur davon, nicht aber von der Wiederverherrlichung bey Gott und ſeinem Sitzen zur Rechten Gottes verſtanden werden könne, ſo iſt auch dieß völlig falſch. Denn abgeſehen davon, daß, weil die Verherrlichung Chriſti V. 5. viel ausführlicher und beſtimmter beſchrieben wird, als Vers 1., jener Vers zum hermeneutiſchen Kanon für dieſen gemacht werden muß, nicht umgekehrt, ſo iſt bey V. 1. wohl zu bedenken, daß, wenn die Verherrlichung des Sohnes und die Verherrlichung des Vaters eins und daſſelbe wäre, in der Bitte des Erlöſers eine unerträgliche, den Zuſammenhang der Vorſtellungen ſehr verdunkelnde Tautologie entſtehen würde. Da nach V. 3. 6. unter dem δοξασμὸς des Vaters eben die Verbreitung und Verkündigung der Lehre Jeſu zu verſtehen iſt, ſo muß mit dem δοξασμὸς des Sohnes durchaus etwas anderes gemeint ſeyn.

Vers 4. und 5. wird der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn auf Erden die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater im Himmel gegenübergeſtellt. Daraus aber folgt, daß auch V. 1., nicht die irdiſche ſondern die himmliſche Verherrlichung des Sohnes gemeint ſeyn müſſe. Da der Erlöſer ſo eben im Begriff

war, sein Werk auf Erden unvollendet, wie es schien, zu verlassen, und da, wie er so eben ein Mal über das andere erklärt hatte, das Gedeihen seines Werkes, all' sein Sieg über die Welt, und seiner Jünger Trost, Kraft und Hülfe von Oben von seiner Rückkehr zum Vater, seinem Erhöhetwerden, seiner Rechtfertigung und Verklärung durch den heiligen Geist abhing, — der Gestalt, daß seine und seines Vaters Verherrlichung auf Erden, — nicht als Grund und Ursach, — sondern als Folge und Wirkung seiner Verherrlichung bey dem Vater erscheint, ja nicht eher beginnen konnte, als diese vollbracht worden war: — so kann unter dem δοξασμὸς des Sohnes durch den Vater Vers 1. kein anderer verstanden werden, als der Vers 5. näher bestimmte, — nämlich die siegreiche Rückkehr des Sohnes zum Vater und sein Erhöhetwerden zur Rechten der göttlichen Majestät, an der er vor seiner Menschwerdung von Ewigkeit her (als Logos) Theil hatte, vergl. V. 11. 24. *) — Der innere Zusammenhang der neutest. Geschichte bestätigt diese Auslegung aufs Beste. Denn nicht eher, als bis Christus auferstanden und zum Vater zurückgekehrt war zur Rechten der göttlichen Majestät, begann seine Herrschaft auf Erden, seine volle ἐξουσία über alles Fleisch, und das Verherrlichtwerden des Vaters durch den Sohn. Die erste vollständige Predigt des Evangeliums Apostelg. 2, 14. — 36. nach der Himmelfahrt Christi, (der erste δοξασμὸς des Vaters,) was verkündigte, was bewies sie? Nichts anderes, als daß der von den Todten auferstandene und durch die Rechte Gottes erhöhete Jesus der Christ sey. Ohne die Auferstehung und

*) Euthymius umschreibt das δόξασόν σου τὸν υἱὸν V. 1. richtig so: δόξασόν με, τὸν ἀνθρωπον, παρὰ σαυτῷ, τῆς παρα σοὶ βασιλικῆς καθέδρας ἀξιωσας, περὶ οὗ φησιν ὁ προφήτης Psal. 109, 1.

die Verherrlichung Christi bey dem Vater war, wie Paulus sagt, das Evangelium und der Glaube daran eitel 1 Kor. 15, 3. 5, 12.—14.

4. So glücklich sich nun die von uns behauptete Auslegung vertheidigen läßt, so wenig können sich die entgegengesetzten Auslegungen hinlänglich rechtfertigen. Denn wenn Einige sagen, es sey unter der δόξα Christi V. 5. und 1. die von Ewigkeit her im göttlichen Rathschlusse vorherverordnete Verbreitung der Lehre Jesu, Andere aber, es sey darunter die von Ewigkeit her dem Erlöser bestimmte und verheissene Seligkeit zu verstehen: so scheinen sie nicht zu bedenken, daß die δόξα Christi, nach altteſt. wie neuteſtam. Sprachgebrauche, an sich niemals weder die Verbreitung seiner Lehre, noch seine ζωὴ αἰώνιος bedeuten könne, sondern zunächst immer nur von seiner göttlichen Würde und seinem göttlichen Wesen gebraucht werde, siehe 1, 14. 2, 11. 17, 24. u. a. m. Die Socinianische *) Ergänzung von προωρισμένην aber, ohne welche jene Auslegungen nicht fertig werden können, läßt sich durch Berufung auf Matth. 25, 34. Epheſ. 1, 3. 2 Tim. 1, 9. 1 Petri 1, 20. Apoc. 13, 8. weder philologisch noch historisch rechtfertigen und ist schon an sich ganz willkührlich. Auch das δέδωκας V. 22. beweiſet nichts dafür, wie sich nachher deutlicher zeigen wird. Dagegen aber streitet das ἣ εἶχον παρὰ σοὶ auf eine so unwiderlegbare Weise, daß nur dogmatiſches Vorurtheil auf dieſe Auslegungen kommen, und darauf beſtehen kann. Endlich aber, welch eine Zweydeutigkeit und Mattigkeit, um nicht zu sagen Geistesloſigkeit, bemächtigt sich des Gebetes des Herrn, wenn jene Auslegungen Recht haben! **)

*) Siehe Lampe zu d. St.

**) Schon Semler sagt: Quod alii hanc sententiam sic interpretantur *destinatione habebam*, vim inferunt non

Was den nicht ganz deutlichen Zusammenhang von V. 2. und 1. betrifft, so scheint er mir dieser zu seyn. Die Ausübung der ἐξουσία Christi über alles Fleisch, und die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn, bedingen und bestimmen sich gegenseitig, und zwar so, daß die letztere der höchste Zweck und die Vollendung von jener ist.

Ueber V. 3. stritten sonst die Vertheidiger und Gegner der Gottheit Christi. *) Jene construirten die Worte so: ἵνα γινώσκωσί σε καὶ Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃν ἀπέστειλας, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, **) oder gaben wenigstens dem καὶ eine solche Verbindungskraft, daß sie τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν auch hinter Ἰησοῦν Χριστὸν ergänzen zu müssen glaubten. ***) Aber schon Erasmus, Beza, Calvin u. a. verwarfen jene im höchsten Grade falsche Construction. Unstreitig ist die in der neueren Zeit herrschend gewordene, einfache Construction, ἵνα γινώσκωσί σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, καὶ, ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν, Χριστὸν, die allein richtige, †) vergl. 20, 31. 2 Kor. 4, 5. Haben wir darin Recht,

---

solum huic orationi, sed et aliis partibus, quae non rarae aut obscurae in hoc libro, et aliis scriptionibus exstant. — Si de destinatione sumatur, similiter de omnibus hominibus valet, *habuerunt* summam felicitatem iam ante mundum conditum. Quid ergo Christus dixit?

*) S. über die Geschichte der Auslegung dieser Stelle außer Calovius zu d. St. Chph. Wolle apologia pro vera divinitate Iesu Christi ex loco maxime controverso, Ioan. XVII, 3. ducta. Lips. 1741. 4. p. 23. — 62.

**) S. Lampe Band 3. p. 370. und Wolle a. a. O. p. 33

***) So Chrysostomus und Euthymius. Der letztere: ἵνα γινώσκωσι θεὸν, σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, καὶ ἐμέ. Chrysostomus beruft sich wegen des καὶ und der Ellipse auf 2 Kor. 9, 6.

†) So schon Wolle p. 47. ff und 56. In der neueren Zeit besonders Rösselt.

ſo folgt, daß die Stelle über die Gottheit Chriſti gar nichts ausſage, ſondern nur, daß das ewige Leben hervorgehe aus der Erkenntniß und dem Glauben, daß der Vater Chriſti der alleinige wahre Gott ſey, im Gegenſatz gegen die Götter (vergl. 1 Tim. 1, 17. Röm. 16, 27.) und Jeſus, den er geſandt habe, der Meſſias, *) vergl. 20, 31. 1 Joh. 2, 23. 5, 11. 20. 21.

Uebrigens erlaubte der feyerliche Gebetsſtyl nicht nur dem Concipienten dieſes Gebetes, ſondern auch dem betenden Erlöſer recht gut zu ſagen καὶ, ὃν ἀπέστ., Ἰησοῦν Χριστόν. Dieffenbach's Vermuthung alſo, daß Ἰησοῦν oder gar der ganze Satz, καὶ ὃν ἀπέστ. u. ſ. w. interpolirt ſey, iſt gänzlich unſtatthaft, zumal da alle Auctoritäten den gewöhnlichen Text einſtimmig behaupten. **)

V. 6. — 20. folgt die Fürbitte Jeſu für ſeine Jünger. Vers 6. ſchließt ſich an V. 4. und 5. unmittelbar ſo an. Das Werk, welches der Erlöſer auf Erden vollbringen ſollte, beſtand eben in dem unzerſtörbaren Anfange des neuen Reiches, ***) insbeſondere aber in der Stiftung des apoſtoliſchen Amtes, und in der Befähigung und Ausrüſtung ſeiner Jünger, daß ſie das ihnen anvertrauete Wort Gottes treu bewahrten und lauter und rein verkündigten, von dem Herrn aber, ſeiner Würde und ſeinen Werken ſicheres Zeugniß ab-

*) Wie die orthodoxe Dogmatik ſelbſt nach Anerkenntniß der richtigen Exegeſe die Stelle dennoch als Beweisſtelle für die Gottheit feſthält und mißbraucht, ſiehe bey Wolle und bey Lampe.

**) In Bertholdts Journal B. 5. St. 1. S. 14. ff. Bretſchneider ſagt: Nulla intelligeretur causa, cur Christus non dixisset ἐμέ Χριστόν. Lapsus vero est auctor, cum e suo ingenio scriberet, scripsitque ut ipse rem, tamquam tertius, cogitavit. Dieß iſt zum Theil wahr. Daraus folgt aber nichts gegen die weſentliche Authenticität des Gebetes.

***) Theophylakt: Seminavi, inquit, radicem plantavi, fructus autem sequentur.

legen konnten vor der Welt. — Τὸ ὄνομα θεοῦ ſteht weder für δόξα, noch für λόγος θεοῦ, noch für θεός, ſondern, wie das Hebr. שם יהוה, in beſonderer Beziehung auf Anrufung, Anbetung und Erkenntniß, bezeichnet es hier das durch die Lehre Chriſti erſt recht geoffenbarte Weſen und Vaterverhältniß *) Gottes zur Welt, vergl. 12, 28.

Τοῖς ἀνθρώποις ſteht zurück auf ἐπὶ τῆς γῆς V. 4. Gegen die Beziehung der Worte οὓς δέδωκάς μοι zum Folgenden **) ſtreitet zwar nicht der Johanneiſche Styl (ſiehe V. 12.), aber das gleich darauf folgende καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς δέδωκας und V. 9. Chriſtus konnte jetzt noch nicht ohne alle Einſchränkung ſagen, er habe den Namen des Vaters den Menſchen kund gemacht. Οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου, im Gegenſatz gegen das εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου entſpricht dem Begriffe ἐκλέγεσθαι, vergl. 6, 37. 44. Σοὶ ἦσαν erklärt ſich am beſten aus 8, 47. vergl. 7, 17. 6, 45. 5, 42. Zu Chriſto kommt Niemand ohne göttlichen Sinn und Liebe zu Gott. V. 7. 8. Empfänglich und treu nahmen die Jünger das Wort des Herrn als Wort Gottes auf, bewahrten es, und waren, ſo unverſtändlich ihnen auch noch manches ſeyn mochte, doch ſchon jetzt ihres Glaubens an den göttlichen Urſprung des Erlöſers und ſeiner Lehre gewiß und ſicher. Πάντα ὅσα V. 7. bezieht ſich vornehmlich auf die ῥήματα V. 8., durch welchen Vers überhaupt V. 7. näher erklärt wird.

In dem Sinne, in welchem Jeſus V. 9. wegen, für (περὶ) ſeine Jünger bittet, (ἐρωτᾷν, wie 4, 40.

*) Ὄνομα λέγει τὸ πατρικὸν, ſagt Euthymius.

**) So Origenes, Cyrill, Chryſoſtomus, Euthymius und Theophylakt. Falſch ſagt Lampe, daß Chryſoſtomus und Theophylakt ἐφανέρωσα für das Futurum genommen hätten. Eben wegen ihrer falſchen Conſtruction des οὓς δέδωκ. ſehen ſie den Aoriſt ἐφαν. nur als continuativ an und ergänzen den Gedanken auf dieſe Weiſe.

47. 14, 16. לא Deut. 18, 16.) konnte er nicht auch für die Welt beten. Wer aber kann ſagen, daß Er, der gebot für die Feinde zu beten Matth. 5, 44., den κόσμος, aus welchem ſich fortwährend und je länger je mehr ſeine Gemeinde ſammelte, von ſeinem Gebete ausgeſchloſſen habe! Sein ganzes Leben und Wirken war ja Ein Gebet für die ihm feindliche Welt. Und die Worte am Kreuz, Luk. 23, 34. — wer kann ſie leſen und ſprechen mit Calvin und den ſtrengen Calviniſten, *) daß wie der Herr nur für die Erwählten gebetet habe, ſo dürfe auch der Chriſt nur für dieſe beten. Zu ſolchem Mißbrauch unſerer Stelle kann nur hartnäckiges dogmatiſches Vorurtheil ſich entſchließen, und falſche Conſequenz ſich nicht davor fürchten. **) Statt σοί εἰσι leſen einige Auctoritäten, offenbar aus Mißverſtand der Stelle, ἦσαν vergl. V. 6. Ὅτι bezieht ſich nicht auf δέδωκάς μοι, ſondern auf ἐρωτῶ, und εἰσι für ἦσαν zu nehmen, verbietet der erklärende Anfang von V. 10. Nur, ſofern die Jünger Gott ſchon angehörten, und zugleich auch die Seinigen waren, konnte Jeſus für ſie von Gott erflehen, was V. 11. und 17. In ſo fern die Jünger bereits ſein geworden waren, an ihn glaubten und ſeine Lehre treu bewahrten, ſpricht der Herr V. 10.: καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς, ich bin und werde ſchon durch ſie, ihren Glauben, ihre Treue, verherrlicht. ***) So alſo, will der Erlöſer ſagen, ſind ſie mein und Dein, und würdig, bewahrt und

*) So Calvin und Lampe zu d. St.

**) Siehe, was Luther Schönes und Richtiges darüber ſagt zu d. St. Walch Theil. 8. S. 730 ff.: «Für die Welt bitten und nicht für die Welt bitten, muß beydes recht und gut ſeyn!» Siehe aber, wie ſchön er dieß ausführt.

***) Die Leſeart ἐδόξασάς με D. und die Conjectur von J. D. Michaelis δεδοξάσομαι, ſo wie die Erklärung, daß δεδόξασμαι als Futurum zu nehmen ſey, was gar nicht angehet, das Alles beruhet auf Mißverſtändniß der Stelle, die ſchon Euthymius richtig auslegt; ſiehe auch Bengel zu d. St.

geheiligt zu werden, damit sie das Werk unserer Verherrlichung auf Erden fortsetzen und vollenden können.

V. 11. enthält die erste Fürbitte sammt dem Hauptbeweggrunde dafür. Christus, der bisherige Paraklet, war im Begriff seine Jünger zu verlassen, *) sie aber (καὶ blieben in der Welt, der feindlichen. Ohne göttlichen Schutz und Hülfe hätten sie ihr Werk nicht ausrichten können in der Welt. Darum bittet er, daß der Vater sie bewahren möge in seinem Namen (durch den Geist der Wahrheit, jenen andern Paraklet) u. s. w. vergl. 14, 16. ff. 26. 15, 26. 16, 7. ff. Im Begriff die Welt zu verlassen spricht er, — προληπτικῶς, — οὐκ ἔτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ. **) Ueber die Anrede πάτερ ἅγιε siehe Offenb. 6, 10. Jes. 1, 4 5, 19. 6, 3. u. a. Ἐν τῷ ὀνόματί σου in ἐν σοὶ aufzulösen, erlaubt das folgende ᾧ ***) δέδωκάς μοι nicht. Ὄνομα ist auch hier nicht so viel als λόγος Θεοῦ, wiewohl damit verwandt. Der richtige Sinn von τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι ist, bewahren in dem Bekenntniß des Namens Gottes, wie ihn Christus geoffenbaret hat, †) vergl. V. 17. Christus aber hat nichts gelehret, als, was der Vater ihm gegeben hat, vergl. V. 7. 8.; daher heißt es: ᾧ (ὃ) δέδωκάς μοι, wie τὰ ῥήματα, ἃ δέδωκάς μοι V. 8. Ohne κοινωνία mit

*) Euthymius: φησὶν οὖν, ὅτι — — καθάπερ ἄχρι νῦν, συνὼν καὶ στηρίζων καὶ ἀλείφων καὶ παρηγορῶν αὐτούς.

**) Löst man εἰμὶ in ἔσομαι auf, so verliert die Rede an Schönheit und Lebhaftigkeit.

***) Für ᾧ, wie Griesbach wegen der überwiegenden Auctoritäten dafür in den Text aufgenommen hat, lesen einige Zeugen ὃ, andere οὓς. Das letztere, von Kuinöl und Littmann vertheidigt, ist offenbar nur aus exegetischer Verlegenheit entstanden, und auf jeden Fall entweder ᾧ, oder ὃ die richtige Lesart.

†) Euthymius falsch: — ὀνομά σου, ὃ ἔχω φύσει κἀγὼ, — ᾧ ὃ δέδωκάς μοι, ὡς ἀνθρώπῳ. Daß aber aus dieser Erklärung die Lesart ᾧ oder ὃ entständen wäre, wie Kuinöl vermuthet, ist höchst unwahrscheinlich.

dem Vater und dem Sohne konnten die Jünger ihr Werk nicht ausrichten, siehe 15, 4.—7. Dieses Einsseyn aber (ἵνα ὦσιν ἓν, vergl. V. 21. wo es so erklärt wird, καθὼς σὺ, πατὴρ, ἐν ἐμοὶ, κἀγὼ ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν) konnte nur Statt finden, wenn die Jünger in dem Bekenntniß und der Liebe des Namens und des Werkes Gottes, das sie von Christo empfangen hatten, treu blieben. In diesem Sinne heißt es, ἵνα (auf τήρησον — bezogen) ὦσιν ἓν, καθὼς ἡμεῖς.

Zu V. 12. im Anfange vergl. V. 6.—8. und was zu V. 11. im Anfange gesagt ist. Statt οὓς δέδωκάς μοι, wird in einigen Auctoritäten fälschlich ᾧ oder ὃ gelesen, welche Lesart offenbar aus V. 11. entstanden ist. — Ἐφύλαξα ist zwar dem ἐτήρουν verwandt, aber in Beziehung auf das ἀπώλετο und den υἱὸς τῆς ἀπωλείας bezeichnet es mehr die Bewachung und Bewahrung der Jünger vor dem Bösen, der Untreue, dem Abfall, dem völligen Verderben. Wie 2 Thessal. 2, 3., entsprechend dem Hebr. בֶּן־הָאֲבַדּוֹן τέκνα τ. ἀπωλ. Jes. 57, 4., so bezeichnet υἱὸς τῆς ἀπωλείας hier den abtrünnigen, untreuen, verrätherischen (und darum verlorenen) Judas. Der Zusammenhang erlaubt es nicht, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ auf die Weissagungen des A. T. von dem Tode Jesu zu beziehen. Matth. 26, 24. 54. Luk. 24, 25., die man hier vergleicht, beweisen nichts. Der Gedanke an die Nothwendigkeit seines Todes lag dem Erlöser hier zu fern. Auch konnte der Herr ohne Verräther der Schrift gemäß sterben. Da hier die Rede ist von den Jüngern und ihrer Treue, so kann nur die von Jesu schon 13, 18. angezogene Stelle Ps. 41, 10. *) gemeint seyn, und zwar in demselbigen Sinne, an welche Stelle Jesus, laut berend, seine Jünger hier nur erinnern wollte. Den Trost für den Verlust jenes Einen

*) Ps. 108, 8. (Sept.) worauf Euthymius sich beruft, gehört nicht hieher.

konnte der Herr nur darin finden, daß auch dieß nicht ohne göttliche Fügung geschehen sey.

V. 13. Zu ταῦτα λαλῶ ergänzt Euthymius richtig, ἐν τῷ κόσμῳ ὢν ἔτι. Eben so richtig bezieht er ταῦτα auf den wesentlichen Inhalt des Gebetes. Und indem er hinzufügt: ταῦτα οὖν, φησιν, λαλῶ, ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν περὶ ἐμοῦ ὁλοτελῆ, πληροφορηθέντες, ὅτι καὶ ἐμὲ οὐ καθέξει ὁ ᾅδης, καὶ σὲ ἕξουσι βοηθὸν, — macht er jede weitere Bemerkung überflüssig.

Bey V. 14. vergl. 15, 19. Ueber den Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden und Folgenden bemerkt schon Euthymius kurz und richtig: Καὶ λοιπὸν, ὡς διὰ τὸν λόγον σου μισηθέντας, διαφύλαξον αὐτούς.

V. 15. In Beziehung auf den Haß der Welt, den die Jünger theils schon erlebt hatten, theils noch erleben würden, bittet der Erlöser den Vater, — nicht daß er sie von der Welt wegnehme und so von allem Uebel befreyen möge, — sondern vielmehr nur, daß er sie vor dem Bösen (dem Satan) bewahren möge, daß sie nicht Kinder des Verderbens würden. — Leiden und Kampf mit der Welt gehörte wesentlich zur Vollendung der Jünger, und zur Begründung des Evangeliums. Sie sollten noch lange wirken und kämpfen in der Welt voll Versuchung. Es kam Alles nur darauf an, daß sie treu blieben und jeder Versuchung des Bösen standhaft widerstanden. — Die Form der Bitte hat ihren Grund in der Doppelsinnigkeit des Wortes κόσμος bey Johannes, wonach es sowohl den Complexus aller natürlichen Dinge und Verhältnisse, insbesondere die Menschenwelt, als auch den Complexus alles Ungöttlichen und Antichristlichen (Bösen) bezeichnet. Unter dem αἴρειν ἐκ τοῦ κόσμου versteht man hier richtig das e vita tollere der Lateiner, aber euphemistisch genommen, vergl. Apg. 8, 33. (Es. 53, 8). Τηρεῖν ἐκ τοῦ πονηροῦ, vergl. Offenb. 3, 10. (mit ἀπὸ Prov. 7, 5.) ist eine prägnante Construction, veranlaßt,

wie es ſcheint, durch das vorausgegangene αἴρειν ἐκ τοῦ κόσμου. Ob τοῦ πονηροῦ hier als Maſculinum oder Neutrum zu nehmen ſey, kann nicht zweifelhaft ſeyn, da Johannes es in ſeinem erſten Briefe 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. offenbar als Maſculinum gebraucht, wonach denn die weniger deutlichen Stellen hier und 5, 19. ausgelegt werden müſſen.

V. 16. knüpft ſich an V. 15. ſo an: Da ſie ſo wenig, als ich zur Welt gehören, der ungöttlichen, ſo ſind ſie der göttlichen τήρησις eben ſo bedürftig als würdig, vergl. V. 14. 16, 19.

Richtig erklärt Euthymius ἁγίασον αὐτοὺς V. 17. durch ἁγίους ποίησον. Die Chriſten waren als aus der Welt Auserwählte und Gott Geweihete vorzugsweiſe ἅγιοι, wie Chriſtus ſelbſt im eminenten Sinne ὁ ἅγιος war, ſ. 10, 36. und hier V. 19. Weder V. 18. noch 10, 36. kann beweiſen, daß ἁγίασον αὐτοὺς hier ſo viel ſey, als efficias, ut sint — tibi consecrati, legati tui et mei u. ſ. w. *) Denn der ἁγιασμὸς wird ſowohl hier, als 10, 36. als der Grund und die weſentliche Bedingung der ἀποστολὴ dargeſtellt, und nicht als identiſch damit. Ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου, ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστι iſt im Weſentlichen dieſelbige Bitte, die wir oben V. 11. hatten, nur poſitiver ausgedrückt und mit deutlicher Beziehung auf die Verheiſſung von dem πνεῦμα τῆς ἀληθείας 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. — 13., ohne welches Geiſtes παράκλησις und Heiligung die Jünger ihr Apoſtelamt nicht hätten verwalten, vor dem Böſen bewahrt und in dem Worte und Namen Gottes erhalten werden können. So ſchließt ſich V. 18. und 19. an V. 17. vortrefflich an. Das κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον erklärt ſich theils aus der in dieſem Gebete vorwaltenden Prolepſis, **) theils daraus,

*) So Kuinöl.
**) So Euthymius zu d. St.

daß die ἀποστολὴ der Jünger bereits angefangen hätte, vergl. Matth. 10. Luk. 9, 1. ff. Das apostolische Amt der Jünger war eine Fortsetzung der ἀποστολὴ Christi; Christus wird auch Hebr. 3, 1. vorzugsweise ὁ ἀπόστολος genannt. Daher hier das καθὰς — κἀγὼ. — In welchem Sinne sich Christus V. 19. zum Besten seiner Jünger, ὑπὲρ αὐτῶν, heilige, weihe, lehrt am besten 16, 7. — 13. Wenn er sich nicht selbst (Gott) weihete und heiligte durch seinen Tod, (vergl. 12, 24. 27. 28. Matth. 26, 39. Luk. 22, 42. Mark. 14, 36.) sich nicht gleichsam zum Opfer darbrachte für die Wahrheit (vergl. Hebr. 2, 11. (9, 11. 12), so war er der Heilige nicht und konnte der Geist der Wahrheit die Jünger nicht heiligen und weihen. In diesem Sinne nahmen die Stelle die älteren Ausleger, Cyrill, Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius, Erasmus, Luther, Beza, Calvin u. a. Diese Auslegung hat für sich den Zusammenhang und den Sprachgebrauch von ἁγιάζειν Lev. 22, 2. 3 Deut. 15, 19. 20., welches nicht sowohl opfern heißt, als zum Opfer weihen und heiligen, weil nur Heiliges, Reines zum Opfer dargebracht werden durfte. Auch spricht dafür das Präsens, welches hier eher ins Futurum hinüberspielen kann, als in das Präteritum. Und da der Begriff des Opferns nur Nebenbegriff ist, und Wort und Gedanke auf den Tod Jesu nur anspielen, so ist klar, daß das folgende ἵνα ὦσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ; wo der Grundbegriff von ἁγιάζειν V. 17. wieder allein hervortritt, kein Argument dagegen ist. Gegen die zuerst von den Photinianern aufgebrachte *) und in der neueren Zeit besonders von Heumann und Rösselt vertheidigte Auslegung: me tibi, ministerio tuo consecravi, munus legati tui suscepi eorum causa, ut iis tuam doctri-

*) S. Lampe zu d. St.

nam traderem (Worte Knapps) — ſpricht das Präſens ἁγιάζω, ſodann das ὑπὲρ αὐτῶν, welches in dieſer Auslegung nur Zwang leiden kann, und endlich die Ungehörigkeit, ja faſt Geiſtloſigkeit dieſes Gedankens in dieſem Zuſammenhange.

V. 20. u. 21. erweitert ſich der Kreis der Fürbitte. Für alle, die durch den apoſtoliſchen λόγος (κήρυγμα, ἀκοὴ πίστεως) gläubig werden würden, *) bittet er um jene ἑνότης τοῦ πνεύματος, (Epheſ. 4, 3. 13. — 16. Philipp 1, 27.) jene φιλαδελφία, welche in der gegenſeitigen Liebe des Vaters und des Sohnes und in der Liebe und Gemeinſchaft der Gläubigen mit Gott und Chriſto (V. 21.) ihren Grund und Muſter hat, und die er 12, 34. 35. (vergl. 15, 12.) den Seinigen als das weſentliche Merkmal ſeiner wahren Jüngerſchaft empfohlen hatte. Wie viel aber beſonders in den erſten Jahrhunderten der Geiſt und das Band der chriſtlichen Bruderliebe dazu beytrug, die Welt zu überzeugen, daß das Chriſtenthum mehr, als Menſchenwerk, daß es eine göttliche Kraft ſey, lehrt die Kirchengeſchichte, welche überhaupt den beſten und vollſtändigſten Commentar liefert zu den Schlußworten des 21ten Verſes, **) vergl. Apoſtelg. 2, 47. 4, 22. 1 Petri 2, 12. 1 Kor. 13.

Da Vers 22. und 23. offenbar nicht bloß von den Apoſteln, ſondern von der Gemeinſchaft der Gläubigen überhaupt die Rede iſt, ſo kann ſchon um deßwillen unter der δόξα V. 22. weder der göttliche Geſandtſchaftsberuf, die Meſſianiſche und apoſtoliſche Würde, noch auch die Kraft, Wunder zu thun, ***) verſtanden werden. Das eine wie das andere iſt nur ein Zweig und ein einzelnes Product, eine einzelne Manifeſtation der

*) Statt πιστευσόντων leſen die meiſten Auctoritäten richtiger πιστευόντων.

**) S. Neanders Denkwürdigkeiten Bd. 1. S. 97. ff.

***) So Chryſoſtomus, Theophylakt, Euthymius, Grotius u. A. Vergl. Stark zu d. St.

göttlichen Dora im Himmelreiche. Aus V. 24. geht hervor, daß mit der göttlichen δόξα des Erlöſers, in ihrer Mittheilbarkeit an die Gläubigen, die δόξα der Kinder Gottes, Röm. 8, 18. 21. u. a. gemeint ſeyn müſſe, vergl. zu V. 5. Das ſchwierige δέδωκας und δέδωκα, welches Einige fälſchlich entweder beyde Male oder wenigſtens das letzte Mal als Futurum nehmen, Andere in der Bedeutung von Beſtimmen, Verſprechen, erklärt ſich, wie ſchon oben bemerkt wurde, am beſten aus der in dieſem Gebet vorherrſchenden Prolepſis.

Ohne Theilnahme am göttlichen Weſen, vergl. Apoſtelg. 17, 28., an der göttlichen Dora giebt es keine (geiſtige) Einheit und Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto. Durch die geiſtige Inwohnung Chriſti entſteht erſt die wahre, vollkommene Liebesgemeinſchaft der Chriſten unter einander, vergl. 14, 20. — 23. 15, 4. — 10. So erklärt ſich V. 23. am beſten. Daß τετελειωμένοι hier adverbialiter ſtehe, iſt klar, vergl. Epheſ. 4, 15. 16.; aber man überſehe nicht, daß das εἰς ἕν das adjectiviſche Participium hier vollkommen rechtfertigt. — Dem Zuſammenhang gemäßer wird ἠγάπησας geleſen; auch wird ἠγάπησα nur von wenigen Auctoritäten geſchützt.

Die Bitte V. 24. ſteht zurück auf 14, 1. — 3., wie denn überhaupt das ganze Gebet ſchon in den Reden Jeſu von 13, 31. — 16, 33. enthalten iſt. Auch um die ζωὴ αἰώνιος der Seinigen in jenem Leben, und ihre unzertrennbare Gemeinſchaft mit ihm im Himmel bittet der Erlöſer den Vater. Das iſt der höchſte Lohn ihrer Treue, ihr höchſter Troſt, ihre herrlichſte Hoffnung vergl. 1 Joh. 3, 2. 3. Philipp. 1, 23. 2 Tim. 4, 7. 8. u. a. Diejenigen, welche οὓς δέδωκάς μοι ſo auflöſen, οὓς δώσεις μοι, bedenken nicht, daß darunter auch die dem Erlöſer ſchon gegebenen Jünger mit begriffen ſind V. 6. Dagegen iſt es richtig, εἰμὶ als ein Futurascens zu nehmen. Ἔδωκάς μοι oder richtiger δέδωκας iſt aber

wieder προληπτικῶς zu verſtehen, wie Vers 22. — Durch τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν und ὅτι ἠγάπησάς με ſchließt ſich der Gedanke ganz wieder an V. 5. an. — Eben darin beſteht die Seligkeit der Chriſten, daß ſie die Herrlichkeit des Herrn ſchauend mitgenießen, ἵνα θεωρῶσι (Joh. 8, 51.), daß ſie Theil daran haben, vergl. 2 Tim. 2, 12. Röm. 8, 17. Zu πρὸ καταβ. τ. κ. vergl. V. 5. 1, 1. Math. 13, 35. Epheſ. 1, 4. u. a.

Die Anrede πάτερ δίκαιε V. 25. wird von Semler und einigen Andern überſetzt, benignissime pater. Aber weder der Zuſammenhang, (man beruft ſich fälſchlich auf V. 26.) noch der neuteſtam. Sprachgebrauch, (denn Matth. 1, 19. kann δίκαιος höchſtens von der Billigkeit, die eine Art der Gerechtigkeit iſt, 1 Joh. 1, 9. aber muß es wegen des dabeyſtehenden πιστὸς von der Gerechtigkeit Gottes verſtanden werden,) nach welchem der Begriff der Güte in δικαιὸς nur als ein weſentlicher Nebenbegriff betrachtet werden kann, weil die wahre Gerechtigkeit ohne Güte und Liebe nicht beſtehen kann, — begünſtigen oder fordern dieſe Auslegung. Schon Lampe *) bemerkt ſehr richtig, daß Gott hier als gerechter Richter zwiſchen der Welt der Ungläubigen und Chriſto ſammt den Seinigen angerufen werde. Wie nämlich 14, 30. und 16, 33. vergl. beſonders 12, 31. das Sterben Chriſti und ſeine Rückkehr zum Väter als das Gericht über die Welt dargeſtellt wird, ſo ruft der betende Erlöſer auch hier in dieſer Stunde des eben beginnenden Gerichtes die Gerechtigkeit des Vaters an, daß er gerecht entſcheiden und richten möge zwiſchen ihm und den Seinigen und zwiſchen der Welt. Auf dieſe Weiſe ſchließt ſich V. 25. 26. vortrefflich an den Anfang des Gebetes wieder an. Das καὶ V. 25., was in einigen Auctoritäten fehlt, bekommt hier wegen des fol-

*) So Erasmus, (vergleiche ſeine ſchöne Paraphraſe von dieſer Stelle,) Luther und Calvin.

genden δὲ die Bedeutung von obgleich, zwar. Zu V. 26. vergl. V. 6. 7. 8. Das γνωρίσω steht zurück auf 14, 16. 17. 16, 7.—12. Mit der wachsenden Erkenntniß Gottes nahm auch die Liebe der Jünger unter einander und ihre innige Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser zu. So ist also ἵνα hier Zweckpartikel. Vergl. 14, 19. — 23. 15, 1. ff. Zu ἡν ἀγάπ. κανὰ zu ergänzen ist nicht so richtig, als die Ausdrucksweise ἀγάπην ἀγαπᾷν auf die ähnliche χαίρειν χαρὰν zu reduciren.

Was nun die Authentie dieses Gebetes betrifft, so wird wohl nicht leicht ein Unbefangener behaupten wollen, daß Jesus Alles gerade mit denselbigen Worten gesagt habe, wie Johannes es concipirt hat. Die eigenthümlich Johanneische, zum Theil so echt Griechische Ausdrucksweise, wie wir sie aus seinem Briefe kennen lernen, schlägt stellenweise so stark hervor, daß eine wörtliche Uebersetzung des ursprünglich von Christo Gesprochenen annehmen, also die Authentie des Gebetes im engsten Sinne behaupten zu wollen, rein unmöglich ist. Unstreitig verhält es sich mit dem Gebete eben so, wie mit den übrigen, besonders längeren Reden Christi im Johanneischen Evangelium. Ihr Johanneisches Colorit ist unverkennbar. So wenig wir aber deßhalb genöthigt sind, die Authentie dieser Reden im weiteren Sinne zu leugnen, sondern vielmehr allen Grund haben, sie zu behaupten, — so können wir nun auch ohne allen Anstoß und alle Gefahr die Nichtauthentie des siebenzehnten Capitels im engsten Sinne zugeben, ohne deshalb die Authentie desselben im weiteren Sinne aufgeben zu müssen. Denn abgesehen von der sonst unanfechtbaren Treue und Glaubwürdigkeit des Johanneischen Evangeliums, so trägt das Gebet des Erlösers, sowohl was die Form und den Inhalt, als auch was den äußeren Orts- und Zeitzusammenhang desselben betrifft, so sehr das Gepräge der

Genauigkeit, daß, wer daſſelbe im Sinne und Zuſammenhange des Johanneiſchen Evangeliums, insbeſondere aber der letzten Reden Jeſu. Cap. 13.—16. betrachtet, an ſeiner Echtheit zu zweifeln, ſich unmöglich entſchließen kann.

Neuere Kritiker *) aber und Gegner des Johanneiſchen Evangeliums verlangen eine ſchärfere Widerlegung ihrer Zweifel. Die rein äſthetiſchen Zweifelsgründe verdienen kaum, erwähnt und widerlegt zu werden, da ſie, ſelbſt im Fall ſie haltbarer wären, als ſie ſind, in der hiſtoriſchen Kritik nicht in Betracht kommen. Deſto wichtiger aber und der genaueren Widerlegung bedürftiger iſt der aus der Vergleichung von Cap. 17. mit Matth. 26, 36. ff. hergenommene höchſt ſcheinbare Einwurf der neueren Skeptiker, daß der Seelenkampf Jeſu im Garten von Gethſemane Matth. 26, 36. ff. unſerem Joh. Gebete gänzlich zu widerſprechen ſcheine. Denn, ſagen ſie, wer, wie Jeſus bey Johannes, ſo zu beten vermochte, ſo ſeines Sieges über die Welt und ſeiner Herrlichkeit bey Gott gewiß war, und mit ſo freudigem Heldenmuthe dem Tode entgegenging, der habe unmöglich ſchon einige Stunden darnach in eine ſolche Todesangſt, in ein ſolches Zittern und Zagen gerathen können u.ſ.w. Nur Eins von beyden, nicht beydes zugleich ſey denkbar. Nach der Erzählung des Matth. und Mark. gehöre Joh. mit zu den drey Jüngern, welche unmittelbare Zeugen des Seelenkampfes Jeſu waren, und zu denen er ſprach: Meine Seele iſt betrübt bis in den Tod! Wie kommt es nun, fragen ſie, daß gerade Johannes jener Agonie Jeſu mit keiner Sylbe Erwähnung thüet? Da in den Erzählungen wenigſtens des Matth. und Mark. keine Merkmale der Unglaubwürdigkeit zu finden ſeyen, ſo müſſe man annehmen, entweder, der auch ſonſt ſchon verdächtige Johannes habe von jenem

*) So Bretſchneider, Probabilien S. 33. ff. Uſteri a. a. O. S. 58. ff.

Seelenkampfe Jesu in Gethsemane nichts gewußt, was nach Matth. und Mark. von dem wahren Johannes nicht gesagt werden könne, oder, wohl darum wissend, habe der Pseudojohannes absichtlich davon geschwiegen, damit gegen sein erdichtetes Gebet kein Widerspruch entstehen und sein Christus, der mächtige, starke Held und Gottessohn, nicht im Widerspruch mit sich selbst, und als ein solcher erscheinen möchte, dem etwas Menschliches der Art habe begegnen können.

Dagegen aber bemerke ich Folgendes:

1. Daß die Authentie und Glaubwürdigkeit des Johanneischen Evangeliums sich aus den drey ersten müsse rechtfertigen lassen, ist eben so gewiß, als daß die Glaubwürdigkeit der drey ersten Evangelisten mit wesentlichen Widersprüchen von Seiten des Johannes durchaus nicht bestehen könne. Da nun aber Johannes so lange die Unechtheit seines Evangeliums so unerweislich bleibt, wie bisher, unter den Evangelisten der einzige ist, von dem wir sicher wissen, daß er unmittelbarer Augen- und Ohrenzeuge der von ihm erzählten Thaten und Reden Jesu war, so ist einleuchtend, daß bey vorkommenden Widersprüchen der Evangelien unter einander das Johanneische den Vorzug verdient. Außerdem aber fordert die kritische Gerechtigkeit, daß die Auflösbarkeit der Widersprüche so lange behauptet werden muß, bis das Gegentheil evident erwiesen worden ist. Was nun den vorliegerden Fall betrifft, so ist zuvörderst klar, daß, selbst wenn das Joh. Evangelium erweislich unecht und der Widerspruch zwischen Matth. 26, 36. ff. und Joh. 17. völlig unauflösbar wäre, dennoch ein absichtliches Schweigen des Pseudojohannes von der Agonie Jesu im Garten auf keinen Fall angenommen werden dürfte, weil sonst Stellen, wie Cap. 11, 33. 35. 38. und 12, 27., entweder als unecht, oder wenigstens als ein Beweis von der größten Inconsequenz des sonst nicht unge-

ſchickten Schriftſtellers angeſehen werden müßten. Die Gegner müſſen alſo wenigſtens dieß zugeben, daß bey der ſonſt zugeſtandenen Geſchicklichkeit des Pſeudojohannes es viel wahrſcheinlicher ſey, daß er von dem Seelenleiden Jeſu im Garten nichts gewußt, als daß er es gewußt und verſchwiegen habe. Iſt aber das Evangelium des Johannes echt, und war er nach Matth. und Mark. wirklich Zeuge der Agonie Jeſu im Garten, ſo läßt ſich, da Johannes gerade von Cap. 18. an Vieles von dem, was die drey erſten Evangelien erzählen und er gewiß eben ſo gut wo nicht beſſer wußte, als dieſe, ausläßt, und als bekannt vorauszuſetzen ſcheint, recht gut denken, unſer Evangeliſt habe des Seelenleidens Jeſu in Gethſemane darum keine Erwähnung gethan, weil es ſeinen Leſern hinlänglich bekannt war.

2. Hierbey wird freylich vorausgeſetzt daß Matth. 27, 46 ff. und Joh. 17. vereinbar ſeyen. Es läßt ſich aber denken, daß Jemand zwar die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Joh. Evangeliums für unantaſtbar hält, den Widerſpruch aber für unauflösbar. In dieſem Falle wurde die neuere Kritik der Evang. eine zwiefache Auskunft möglich. Entweder man nimmt an, daß die drey erſten Evangelien durchaus falſch berichten, die Agonie Jeſu im Garten alſo gar nicht Statt gefunden habe, und, wie ein Neuerer *) zu erweiſen geſucht hat, der viel [illegible] Seelenkampf Jeſu Joh. 12, 20. ff. von Matth., Mark. und Luke [illegible] in die letzte Leidensnacht Jeſu [illegible]. Oder, wenn dieſe Vermuthung zu

*) [illegible] ſcharfſinnige Abhandlung [illegible] Evang. über den Seelen[illegible] in Tzſchirners Magazin für [illegible] 1. St. 2. S. 1. ff. Die Anſicht [illegible] viel für ſich, zumal, wenn [illegible] Luk. 22, 43. vergleicht. Aber bey [illegible], weil Luk. 22, 43. theils [illegible] ſich, wenn es echt iſt, [illegible]nung, wie Joh. 20,

gewagt ſcheinen ſollte, — daß Matth., Mark. und Luk. den Seelenkampf Jeſu in Gethſemane, der wirklich Statt gefunden habe, aus Mangel an ſicheren Nachrichten und in der Abſicht, die Größe des Leidens Jeſu für die Sünder recht hervorzuheben, zu ſtark und zu ſinnlich ausgemahlt haben:. Im letzteren Falle wird die Vereinbarkeit von Matth. 26, 36. ff. und Joh. 17. um ein Bedeutendes erleichtert. In beyden Fällen aber würde freylich die Glaubwürdigkeit der drey erſten Evangelien zum Vortheil des Johanneiſchen etwas verringert werden. Wer aber vorurtheilsfrey genug iſt, die Entſtehungsweiſe der drey erſten Evangelien aus fragmentariſchen theils mündlichen theils ſchriftlichen Traditionen, wie ſie durch die neueren Forſchungen immer glaubhafter zu werden anfängt, anzuerkennen, dem wird es keinen großen Kampf koſten, den einen oder den andern Fall als möglich, ja als wahrſcheinlich zu denken.

3. Iſt denn aber, fragt man mit Recht, der Widerſpruch zwiſchen Johannes und den drey erſten Evang. wirklich ſo groß und unauflösbar, wie man meint? Ich antworte getroſt: Keinesweges! Man bedenke und erwäge Folgendes:

Daß Jeſus ſich in den letzten Tagen und Stunden wirklich in einem bald mehr bald weniger heftigen Seelenkampfe befunden habe, ſo daß bald das rein menſchliche Gefühl des nahen Todes, bald das göttliche Bewußtſeyn ſeiner weltüberwindenden Kraft und die Vorempfindung der nahen Verherrlichung bey dem Vater in

29. erwähnt wird, hinlänglich erklären läßt, (vergleiche Schleiermachers Lukas S. 288.) und die Glaubwürdigkeit der drey erſten Evangeliſten, die bey aller Ausmahlerey im Einzelnen doch zu anſchaulich erzählen, (beſonders das Schlafen der Jünger, woran ſich der neue Seelenkampf Jeſu ſo natürlich anknüpft,) zu ſehr darunter leiden würde, habe ich mich überzeugt, daß die G— hornſche Vermuthung zwar ſehr ſcharfſinnig und an für ſich unanſtößig, — aber nicht genug begründet

die Villa, hieß nach Matth. 26, 36. Mark. 14, 32. Gethsemane, d. i. Oelkelter. Vielleicht war Jesus mit dem Eigenthümer des κῆπος bekannt, und dieser ihm günstig. Zu V. 2. vergl. Luk. 21, 37. Ob unter der σπεῖρα V. 3. wenigstens ein Theil der in Jerusalem anwesenden römischen Cohorte, oder die geistliche Miliz des Synedriums, die Tempelwache, zu verstehen sey, ist streitig. Der Artikel ἡ σπεῖρα und ὁ χιλίαρχος V. 12. scheinen die erstere Meinung, Matth. 26, 47. Luk. 22, 52. aber die letztere zu begünstigen. Bedenkt man, daß das Synedrium, um recht sicher zu gehen und im Falle eines Volksaufruhrs, der, wenn das dem Herrn günstige Volk von seiner Gefangennehmung hörte, leicht entstehen konnte, und immer zu fürchten war, den Gefangenen festhalten zu können, einer bedeutenden bewaffneten Macht bedurfte, so gewinnt die Meinung, daß das Synedrium den Pilatus von seinem Vorhaben unterrichtet und ihn um Unterstützung gegen den aufrührerischen Pseudomessias gebeten habe, die σπεῖρα also wirklich eine römische Cohorte gewesen, sehr an Wahrscheinlichkeit. *) Die Art, wie Pilatus den Juden V. 29. entgegenkommt und die ganze Sache behandelt, scheint anzudeuten, daß die Gefangennehmung Jesu nicht ohne sein Wissen und seine Erlaubniß geschehen war. Da Jesus zwar als Volksaufrührer der römischen Obrigkeit verdächtig gemacht, aber sein Hauptverbrechen religiöser Art war, so erklärt sich, warum der Gefangene nicht sogleich zum Pilatus geführt wurde, sondern erst zum Hohenpriester und vor das Synedrium.

Zwar war jetzt gerade Mondhelle, aber des Mondes Licht ist ungewiß und trügerisch. Man wollte keinen falschen greifen. Auch konnte sich Jesus in einem Hause, oder in der Waldung des Gartens versteckt haben. Daher

*) So Heß in der Lebensgeschichte Jesu. Neueste Aufl. Band 3. S. 244.

zog der bewaffnete Haufe aus mit Fackeln und Laternen. *) Jesus wußte das Unvermeidliche, was ihm begegnen sollte. **) Er flieht nicht, er verbirgt sich nicht. Muthig geht er dem andringenden Haufen aus dem Garten ***) entgegen und fragt unerschrocken: Wen suchet Ihr u. s. w. So verhütet er Gewalt und bewirkt, daß seine Jünger nicht in Gefahr kommen, vergl. V. 8. 10.

Das Zurückweichen der Schaar und ihr zur Erde fallen V. 6. wurde sonst allgemein für ein Allmachtswunder des Herrn gehalten. †) Jetzt sind auch die Aengstlichsten geneigt zu einer natürlichen Ansicht der Sache. Unter dem Haufen, besonders unter den ὑπηρέταις waren gewiß solche, die den Herrn öfter gesehen und gehört hatten, und vielleicht von seinen Wundern und Reden irgendwie ergriffen gewesen waren, vergl. 7, 46. Es war bekannt, daß Viele im Volke Jesum für einen Propheten, ja selbst für den Messias hielten. Den sollten sie nun greifen, — in der Nacht, der Schaudererregenden. Gegenwehr oder feiges Fliehen und Versteckseyn des Herrn würde die Leute vielleicht muthig, eifrig gemacht haben. Der unerwartete Muth aber und die Unerschrockenheit, mit der ihnen Jesus entgegentritt, und sie ruhig fragt und ihnen antwortet: Ich bins! — bringt sie ganz außer Fassung. Vielleicht, daß zuerst Einige, — dann der ganze

*) Wie sich φανοὶ und λαμπάδες unterscheiden, ist streitig. Beydes gehörte nach Dionysius B. IX. zu den Soldatenutensilien bey nächtlichen Märschen und Angriffen. Sache und Gebrauch der Wörter waren nicht zu allen Zeiten dieselben, vergleiche Athenäus XV, 18. und Lobeck Phryn. p. 61. Am richtigsten ist wohl, in unserer Stelle die φανοὶ für Fackeln (Leuchten), die λαμπάδες für Laternen zu halten, deren Licht durch Oel genährt wurde. S. Lampe und Wetstein zu d. St.

**) So wird ἐρχεσθαι ἐπὶ τινα gebraucht Matth. 10, 13.

***) Dagegen ist nicht ἐν τῷ κήπῳ V. 26. Denn, gesetzt es wäre ἐν ganz streng zu nehmen, so ging ja nur Jesus aus dem Garten heraus.

†) Noch Wolf und Lampe vertheidigen hier die Wunderansicht gegen Oeder, der so viel ich weiß in den Misc. Lips. Tom. IX. p. 107. sqq. zue st die wunderſüchtige Auslegung der Stelle bekämpfte.

Haufe zurückwich und bestürzt zur Erde fiel. — Aehnliches wird oft gesehen, daß vor dem Muth und der hohen Majestät der Unschuld auch die roheste Wuth wie entwaffnet und bestürzt zurückweicht! *) —

Schon in der Bewahrung seiner Jünger vor leiblicher Gefahr V. 9. findet Joh. V. 10. eine Bestätigung der Worte Jesu 17, 12. Nach Matth. und Mark. hatte Judas mit der Rotte das Zeichen verabredet, daß, wen er küssen werde, der sey es, den sollten sie greifen. Nach dem einstimmigen Zeugnisse der drey ersten Evangelien trat Judas zu Jesu heran, begrüßte und küßte ihn u. s. w. Johannes sagt nur, daß Judas den Haufen angeführt, und den Zufluchtsort Jesu verrathen habe. Darauf heißt es V. 5.: Es stand aber auch dabey Judas, der ihn verrathen hatte. — Von dem Judaskusse weiß also Johannes nichts. Ja es scheint, als sey die Erzählung der drey ersten Evang. mit der Johanneischen unvereinbar. Das Zeichen war nach Johannes nicht nöthig, da Jesus den Feinden entgegenkam und sich zu erkennen gab, daß er es sey, den sie suchten. Ganz mit Unrecht aber verwerfen einige Neuere entweder die Erzählung des Johannes, oder der drey ersten Evangelien. Da sowohl, was Johannes, als auch was die drey ersten Evang. erzählen, zunächst jedes für sich betrachtet, höchst wahrscheinlich ist, so muß eine Vereinigung wenigstens versucht werden. Die beste Art derselben aber scheint mir diese zu seyn. **) Judas ging verabredeter Maaßen der Schaar voran in den Garten hinein, wo Jesus war; hier begrüßte und küßte er ihn, während die Andern in nicht großer Entfernung draußen am Garten standen, zum Angriff bereit. Ehe aber noch der Haufe eindringen konnte, kam ihnen Jesus, in der bestimmten

*) Wohl ist hier zu vergleichen aus dem Alterthume Valer. Max. VIII, 9. 2. Vellej. Pat. II, 19. 3.

**) So auch Heß in der Lebensgeschichte Jesu. Neueste Aufl. Bd. 3. S. 245. ff. Andere Arten siehe bey Knapp.

Absicht, die persönliche Freyheit seiner Jünger zu sichern V. 9., aus dem Garten entgegen und fragte sie ruhig und gefaßt: Wen suchet Ihr? u. s. w. — Johannes ließ den Judaskuß aus, vielleicht, weil die Sache zu bekannt war. Auch die Verhandlung des Judas mit dem Synedrium läßt er aus.

Was Joh. V. 10. und 11. erzählt, muß aus Matth. 26, 50. — 53. Mark. 14, 47. Luk. 22, 49. — 51. ergänzt werden. Aber nur Johannes erzählt, daß Petrus es war, der den Knecht des Hohenpriesters schlug, mit dem Schwerte und verwundete, (Luk. 22, 28.) und daß dieser Malchus geheißen habe. Johannes im Hause des Hohenpriesters bekannt konnte das Letztere recht gut wissen. Matthäus hat eine für diesen Augenblick zu lange Rede des Herrn. Füglicher und schicklicher ist, was Jesus bey Johannes sagt V. 11. Wie schonend und tief ist das Wort des Herrn: Den (Leidens-) Kelch *) den mir der Vater gegeben **) (gereicht) hat, — den soll ich nicht trinken? Willst Du, daß ich dem Willen des Vaters ungehorsam werde? Vergl. Matth. 26, 39. — Es ist allerdings auffallend, daß dem Petrus wegen der Gewaltthat von den Knechten nichts geschah: Aber vielleicht schützte ihn die Nacht und der Tumult vor der Rache des Beleidigten. Hat Jesus dem Knechte das Ohr wieder geheilt, wie aber nur der einzige Lukas erzählt, so erklärt sich die Erscheinung noch leichter. ***) — Die ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων werden V. 12. der σπεῖρα und dem χιλίαρχος (vergl. Apostelg. 21, 31. — 33. 37. 22, 24. 26. — 29. 23, 10. 15. u. a.) so gegen-

*) Τὸ ποτηρίον vergl. Matth. 20, 22. 26, 39. Jes. 51, 17. und Gesenius zu d. St.

**) Δέδωκε, er war gleichsam schon gegeben, und Jesus hat ihn bereits in der Hand.

***) Wie verschieden diese That des Petrus beurtheilt, angegriffen und entschuldigt worden sey, siehe bey Lampe an d. St.

übergestellt, daß man sieht, die σπεῖρα war ein römisches Soldatenkommando.

Zuerst führt man den Gebundenen zum Annas, dem Schwiegervater des regierenden Hohenpriesters Kaiphas. Annas, oder Ananus war einst selbst mehrere Jahre lang Hoherpriester gewesen,*) und galt auch nach seiner Absetzung wie es scheint fortwährend viel. Möglich, daß man Jesum darum zuerst zum Annas führte, weil derselbe dem Thore, wodurch die Wache den Gefangenen hereinführte, zunächst wohnte. Von ihm verlangte die Schaar, da die Gefangennehmung so unerwartet schnell und glücklich vor sich gegangen war, weitere Befehle. Vielleicht aber sollte er den Gefangenen so lange aufhalten, bis der hohe Rath im Hause des Kaiphas versammelt war.

Zu V. 14. vergl. 11, 50. Was war für Jesum von einem Manne zu erwarten, der solchen Rath gegeben hatte! Unter dem ἄλλος μαθητὴς V. 15. 16. kann nicht gut ein anderer verstanden werden, als Johannes. Zwar läßt er seine gewöhnliche Selbstcharakteristik weg, aber die Umständlichkeit und die Genauigkeit verräth ihn. Cap. 20, 2. nennt er sich τὸν ἄλλον μαθητὴν, ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, aber V. 3. 4. heißt es immer nur ὁ ἄλλος μαθητὴς, wie hier V. 15. 16. Dagegen ist nicht, daß es Matth. 26, 56. und Mark. 14, 50. heißt, die Jünger seyen alle geflohen. Das wäre auch gegen Petrus. — Im Augenblicke der Gefahr flohen alle. Petrus aber und Johannes, (der sich auch am Kreuze wieder einfindet,) wagten nachher dem Zuge von fern nachzugehen. Daß Johannes, der doch auch ein Galiläer war, von der Dienerschaft nicht bedrängt wurde, und nur Petrus, hat seinen Grund wohl darin, daß Petrus durch sein schüchternes, ängstliches Benehmen Verdacht erregte, Johannes aber nicht.**) Johannes, heißt es, war

*) Joseph. Archäol. 18, 2. 1.
**) Anders Gurlitt zu d. St.

dem Hohenprieſter bekannt. Man weiß nicht wie. Da man gewohnt war, ihn im Hauſe zu ſehen, ſo hatte er freyen Zutritt, und wurde in die Aula eingelaſſen. Hier (in dem Vorhofe, der προαυλή) hielt ſich die Dienerſchaft auf. Die Römer und Griechen hatten Thürhüter, die Hebräer aber Thürhüterinnen; vergl. 2 Sam. 4, 6. Apſtg. 12, 13. Joh. bewirkt V. 16., daß auch Petrus, ſein Freund, der draußen auf der Straße ſtand, eingelaſſen wurde. Vielleicht daß die Thürhüterinn, welche wußte, daß Joh. ein Jünger Jeſu war, zunächſt nur aus ſeinem Bemühen für den Petrus ſchloß, daß auch dieſer einer von den Jüngern Jeſu ſeyn möchte. Die Frage der Magd V. 17. war wohl nicht ſo ſchlimm gemeint, wie Petrus glaubte. Aber der Furchtſame antwortete: Nein! Fälſchlich verſteht man unter den δούλοις V. 18. die σπεῖρα; und V. 26. geht hervor, daß die Dienerſchaft des Hohenprieſters gemeint iſt. Die σπεῖρα war, wie es ſcheint, nachdem ſie Jeſum dem Hohenprieſter übergeben hatte, wieder abgezogen. — Um die Zeit des Paſchas ſind die Nächte in Paläſtina kalt. Daher die ἀνθρακιὰ Vers 18.

Warum fragt der Hoheprieſter Jeſum V. 19. περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ? Aus der Art und Menge der Jünger, der Mitſchuldigen, wollte man, ſcheint es, weiter ſchließen auf die Abſicht und Lehre Jeſu. Vielleicht auch wollte man die bedeutenderen darunter zur Verantwortung ziehen, vergl. 9, 22. Die Frage nach der Lehre aber war die Hauptſache. Der Hauptinhalt dieſer Lehre konnte dem Hohenprieſter nicht unbekannt ſeyn. Jeſus aber ſollte ſelbſt bekennen, was er lehre. Vielleicht hoffte man, er werde ſich in der nothwendigen Kürze der Antwort verwirren und ſo ſich ſelbſt verrathen. — Da nun die Frage nach der Lehre die Hauptfrage war, ſo antwortet Jeſus zunächſt nur hierauf. Den entſchieden ungläubigen Hohenprieſter jetzt belehren und von

der Wahrheit seiner Lehre überzeugen zu wollen, wäre vergebliche Mühe gewesen. An ein ruhiges Verhör und Verantworten war nicht zu denken. Da nun die Frage so gestellt ist, als hätte Jesus seine Lehre nur wenigen Vertrauten mitgetheilt, so ist die abweisende Antwort des Herrn V. 20. im höchsten Grade würdig und gerecht. Er verweist den Hohenpriester auf das Zeugniß der ganzen Jüdischen Welt, (κόσμος hier nicht im schlimmen Sinne, sondern soviel als πάντες *) οἱ Ἰουδ.) vor der er frey und offen überall in den Synagogen **) und auch im Tempel gelehrt hatte, wie auch der Hohepriester wußte. Diese ausweichende Antwort aber schien einem der Diener des Synedriums zu wenig ehrerbietig; er gab Jesu einen Backenstreich ***) und sagte: So (unehrerbietig) antwortest Du dem Hohenpriester? Diese Mißhandlung vom Hohenpriester nicht geahndet, gab zu noch viel ärgeren, von denen die drey ersten Evangelien erzählen, Losung und Erlaubniß. In einem so ungerechten Gericht war für den Herrn keine Gerechtigkeit zu erwarten! Mit der würdigen Antwort Jesu V. 23., die das Ungesetzmäßige in der That des Dieners kurz und schön aufdeckt, schließt Johannes das Verhör vor dem Hohenpriester. Vielleicht sah und hörte er nur dieß,

---

*) Weil dieß zu hyperbolisch dünkte, corrigirte man πάντοθεν.

**) Τῇ vor συναγωγῇ V. 20. lassen viele Auctoritäten bey Griesbach weg, mit Recht, wie es scheint. Weil man den Singular συναγωγῇ fälschlich auf die Synagoge in Jerusalem bezog, glaubte man, zumal, da der Artikel vor ἱερῷ steht, auch συναγωγῇ dürfe nicht ohne Artikel gelassen werden. Christus spricht aber von den Synagogen πάντοτε außer Jerusalem. In Jerusalem lehrte Jesus im Tempel, auswärts überall in den Synagogen. Es darf also der Artikel vor συναγωγῇ nicht stehen

***) Nicht Stockschlag, sondern Backenstreich ist ῥάπισμα im hellenistischen Sprachgebrauch. S. Matth. 5, 39. Vergl. die genauere Untersuchung darüber in Fischer de vitiis p. 63. sqq. und Lobeck Phryn. p. 175

und wollte nur erzählen, was er selbst gesehen und gehört, oder aus sicheren Quellen genau erfahren hatte; — vielleicht aber setzte er das Uebrige als bekannt voraus.

Ist V. 24. οὖν die richtige Lesart *) und der Aorist ἀπέστειλεν streng zu nehmen, so scheint es allerdings, als sey, was Johannes von V. 15. — 23. erzählt, im Hause des Annas vorgefallen. Von einem Verhör aber bey Annas wissen die drey ersten Evang. nichts. Nach diesen wird Jesus nach seiner Gefangennehmung gleich zu Kaiphas geführt und hier vor dem versammelten Synedrium verhört und verurtheilt. **) Auch die Verleugnung, von der Johannes wenigstens die erste Verneinung V. 17. im Hause des Annas geschehen seyn läßt, geschah nach den drey ersten Evang. ganz im hohenpriesterlichen Pallaste des Kaiphas.

Wie ist diese Differenz zu lösen? Die ältere Evangelienharmonie trug kein Bedenken, den kürzeren Johannes nach den hier gerade ausführlicheren Berichten der drey ersten Evangelien zu conformiren, und zu behaupten, daß das Johanneische Verhör V. 19. — 23. kein anderes sey, als das von den drey ersten Evangelien ausführlicher erzählte vor Kaiphas. Den Widerspruch, den V. 24. dagegen einzulegen scheint, löste man entweder so, daß man annahm, dieser Vers habe ursprünglich hinter V. 13. gestanden und sey von ungeschickten Abschreibern hieher gestellt worden, oder so, daß man sagte, ἀπέστειλεν sey plusquamperfective zu nehmen und der ganze Vers als eine parenthetische Bemerkung anzusehen, wodurch Johannes nachträglich habe anzeigen wollen, daß V. 15. — 23. eben so wie V. 25. — 27. im Hause des Kaiphas vorgefallen sey und nicht bey Annas. — Da sich

*) Es fehlt in vielen und bedeutenden Auctoritäten bey Griesbach, und ist wahrscheinlich unecht.

**) Zwar nur Matth. nennt 26, 57. ausdrücklich den Kaiphas. Mark. und Lukas meinen aber keinen andern.

kein hinreichender Entstehungsgrund einer so willkührlichen Transposition denken läßt, und da, während alle Auctoritäten Vers 24. hinter V. 23. haben, nur ein einziger unbedeutender Codex ihn hinter πρῶτον V. 13. (— aber wie ungeschickt! —), außer Cyrill aber nur der Rand der Philox. hinter V. 13. einschaltet, so hat die erstere Ansicht, von jeher nur von Wenigen begünstigt,*) besonders seit Hugo Grotius der andern, ungleich haltbareren **) weichen müssen.

Aber auch diesen Lösungsversuch will die neuere Kritik nicht gelten lassen. Die Enallage der Tempora V. 24. sagt man, sey zu zwanghaft und eine solche Nachlässigkeit der Erzählung im Johanneischen Evangelium ohne Beyspiel und Analogie. Auch stehe die Parenthese hinter V. 23. gerade am unrechtesten Orte, und sey höchstens hinter V. 27. oder V. 18. erträglich. Da nun Joh., fährt man fort, vorzüglich von Cap. 18. an, die drey ersten Evangelien zu ergänzen scheine, so sey die Auslassung des Verhörs vor Kaiphas leicht zu erklären. Unerklärlich aber sey es, wie Johannes, wenn er V. 19. ff. das Verhör vor Kaiphas habe erzählen wollen, gerade das Wichtigste, — die Erklärung Jesu vor Gericht, daß er der Messias, der Sohn Gottes sey, und die ungerechte Verdammung des Gerechten, — habe auslassen können. Hätte Annas nichts weiter gethan, als den Gefangenen gleich wieder fortgeschickt, wozu die Erwähnung des Annas, und daß Jesus zuerst vor ihn geführt worden sey?

Schon Euthymius war der Meinung, Johannes lasse das Verhör vor Kaiphas aus, und erzähle nur, was im Hause des Annas geschehen sey. Um die zurückbleibende

*) So Erasmus, Luther. Cyrill und Beza nehmen an, daß V. 24. doppelt zu lesen sey hinter V. 13. und V. 23., was noch unstatthafter ist.

**) S. Lampe, der die verschiedenen Modificationen und Deductionen dieser Ansicht anführt.

Dissonanz über die Oertlichkeit der Verleugnung Petri zu lösen, nahm er an, beyde Hohenpriester hätten in einem und demselben Pallaste gewohnt, nur getrennt von einander und die Aula sey beyden Wohnungen gemeinsam gewesen.*) Diese Vermuthung aber schien den Neueren mit Recht zu willkührlich. Da Joh. Augenzeuge der Verleugnung Petri gewesen, so sey, sagte man, was die Oertlichkeit betreffe, ihm allein zu glauben, und der Irrthum der drey ersten Evangelien leicht zu entschuldigen. Die Hauptdifferenz aber löse sich am besten so, wenn man annehme, daß Johannes V. 19. — 23. das erste, gleichsam präparatorische Verhör vor Annas erzähle, und das Hauptverhör vor Kaiphas und dem Synedrium als bekannt auslasse.**)

Diese Ansicht hat viel für sich. Sie vermeidet die allerdings anstößige Enallage, und befreyet den Johannes von dem Vorwurf der Nachläßigkeit. Sie hat aber auch manches gegen sich. Denn abgesehen davon, daß, da ein Ergänzungszweck des Johanneischen Evangeliums unerweislich ist, die völlige Auslassung des Hauptverhörs immer auffallend bleibt, — wie kommt es denn, daß Johannes weder V. 14. noch V. 24. den Annas Hoherprieſter nennt, sondern in beyden Stellen vorzugsweise nur den Kaiphas? Wenn er nun V. 15. 19. 22. schlechtweg vom Hohenprieſter spricht: so ist zu vermuthen, daß er darunter den zwey Mal ausdrücklich und ausschließlich so genannten Kaiphas und nicht den Annas verstanden habe. Dazu kommt, daß, wenn V. 15. 19. 22. wirklich Annas gemeint wäre, V. 14. völlig beziehungslos und müßig stände. Ist ferner V. 24. genau zu nehmen, so entsteht wenigstens der Schein, als sey die

*) Siehe Euthymius zu Matth. 26, 57. 58.

**) So Paulus Commentar Bd. 3. S. 643. ff. Heß Leben Jesu Bd. 3. S. 352. ff. u. a.

Verleugnung Petri theils im Hause des Annas, theils im Hause des Kaiphas vorgefallen. Das ἑστὼς κ. θερμαινόμενος V. 25. weiset aber auf die Einheit der Oertlichkeit hin, so daß man genöthigt wird, anzunehmen, daß die zweyte und dritte Verneinung in dem Augenblicke vorgefallen sey, wo Jesus vom Annas zum Kaiphas geführt wurde. Damit stimmt auch Lukas 22, 61. Aber sowohl dieser, als Matth. und Mark. lassen die ganze Verleugnung im Hause des Kaiphas vorgehen, und das Ansehen dieser drey Evang. der jedenfalls etwas zweydeutigen Nachricht bey Joh. ganz aufzuopfern, scheint mir wenigstens etwas zu hart. Von dem, was Jesus bey Johannes V. 19. ff. gefragt wird und antwortet, kommt zwar nichts vor in dem Verhör vor Kaiphas bey Matth. und Markus, und umgekehrt. Aber die Identität des Verhörs völlig zu leugnen, verbietet mir theils die, wie es scheint, ganz gerichtliche Form der Frage, bey Joh. V. 19., theils die Aehnlichkeit der Antwort Jesu bey Joh. V. 20. und Luk. 22, 67. 68. Dazu kommt, daß das Verhör vor Kaiphas unmöglich so, wie es Matth. und Mark. erzählen, angefangen haben kann, und daß dergleichen Fragen und Antworten Jesu, wie sie Joh. erzählt, voraufgegangen seyn mußten, ehe man seine Zuflucht zur Aufstellung falscher Zeugen nehmen konnte.

Diese Bedenklichkeiten halten mich ab, der Ansicht der neueren Kritik meinen vollen Beyfall zu schenken. Ja ich gestehe es aufrichtig, daß mir die ältere Meinung, daß Vers 24. als Parenthese und ἀπέστειλε plusquamperfective zu nehmen sey, zumal, wenn οὖν V. 24. unecht ist, immer noch am meisten für sich zu haben scheint.

Nach Luk. 22, 61. fiel, was Johannes V. 25. — 27. offenbar als Augenzeuge erzählt, vor, als Jesus von Kaiphas zu Pilatus geführt wurde. Der abkürzende

Johannes läßt auch den gewiß echten Zug, daß Petrus, da der Herr ihn angesehen, hinausgegangen sey und geweint habe, weg.

18, 28. — 19, 16.

Jesus vor Pilatus.

So kurz Johannes das Verhör vor dem Hohenpriester erzählt hat, so ausführlich ist er hier. Nur was er selbst sah und hörte, oder genau wußte, scheint es, wollte der gewissenhafte Evangelist erzählen.

Es war schon Morgen, *) da man Jesum vor Pilatus brachte. Johannes scheint dem Herrn auch dahin gefolgt zu seyn.

Die Juden heißt es V. 18. gingen nicht in das Prätorium, das heidnische Haus, (wo Sauerteig war Deut. 16, 4.,) auf daß sie nicht unrein würden, sondern das Pascha essen könnten. So ängstlich sorgten die sittlich Unreinen, die sich nicht gescheuet hatten, den Unschuldigen zu verdammen und den Heiden zu überantworten, für Levitische Reinigkeit! —

Hat Jesus das Paschalamm mit den übrigen Juden zur gesetzlichen Zeit gegessen, Donnerstag Abend, — wie kommt es, daß es hier heißt: ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα? Nimmt man den Ausdruck φαγεῖν τὸ πάσχα in seiner gewöhnlichen Bedeutung, wie er Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 9. 11. 15. vorkommt, so entsteht eine fast unauflösbare Differenz zwischen Johannes und den drey ersten Evangelien. Denn da die Juden nach unserer Stelle das Paschamahl noch nicht gegessen hatten, so folgt entweder, daß das Mahl, Joh. 13, 1. ff. gar kein Paschamahl war, oder daß Jesus das Pascha einen Tag früher genossen habe, als die Juden, also un-

*) Statt πρωΐ wird hier wohl richtiger gelesen πρωΐα, die Att. Form.

gesetzmäßig, nicht um Abend des 14ten Nisan, am Anfange des 15ten, sondern am 13ten und am Anfange des 14ten. In beyden Fällen wäre also Christus nicht, wie die drey ersten Evang. berichten, am 15ten Nisan (Freytag), sondern am 14ten (Donnerstag) gekreuzigt worden. Es ist hier nicht der Ort, mich in den Streit der Meinungen und Vermuthungen *) über diesen Punct ausführlich einzulassen. Nur dieß sey mir erlaubt zu bemerken, daß die Ansicht, nach der Jesus das wirkliche Pascha einen Tag anticipirt, oder statt des gewöhnlichen πάσχα σταυρ. nur ein μνημονευτικὸν gefeyert habe, zu sehr alles historischen Fundaments ermangelt, um besonders nach dem, was Dr. Paulus, Gurlitt und Usteri **) darüber gesagt haben, noch für etwas mehr, als eine leere Vermuthung gehalten zu werden. Auf der andern Seite aber gestehe ich auch, mich mit der Meinung, daß das δεῖπνον Joh. 13, 1. ff. gar kein Paschamahl gewesen sey, sondern irgend eine andere Mahlzeit, eben so wenig befreunden zu können. Die Identität des letzten Mahles im Johannes und in den drey ersten Evangelien erscheint mir zu groß, als daß sie weggeleugnet werden könnte. Die Glaubwürdigkeit der drey ersten Evangelien aber wegen dieser Differenz ganz daran zu geben, wie Usteri thut, und zu behaupten, daß dort in den ausführlicheren Berichten lauter Irrthum späterer Tradition, hier aber, im Johannes, wo die Unbestimmtheit und Kürze der Erzählung, so wie das Auslassen bekannter Thatsachen augenscheinlich ist, die allein sichere und bestimmte Nachricht

*) Vergl. Lampe zu d. St. Carpzov appar. antiqq. sacrar. p. 429. ff. Iken Dissertt. philol. theologg. Vol. II. p. 337. ff. Bynaeus de morte I. Chr. Tom. I. lib. I. cap. 1. §. 19. — 32. und Fr. Frisch vollständige biblische Abhandlung vom Osterlamm überhaupt und dem letzten Osterlammtage Christi u. s. w. Leipz. 1758. Usteri a. a. O. Cap. 1.

**) Commentar 3. S. 541., Gurlitt zu d. St., Usteri a. a. O. S. 14. ff.

von der Sache ſey, — zu einer ſolchen hyperkritiſchen Kühnheit und Ungerechtigkeit gegen die drey erſten Evangelien kann ich mich bey all meiner Vorliebe für das Johanneiſche Evangelium doch nicht entſchließen. Da ich nun auch nicht zugeben kann, daß die Differenz abſolut unauflösbar ſey, weil ein ſo bedeutender Widerſpruch über einen ſo wichtigen Punct in den im Ganzen doch gleich glaubwürdigen Erzählungen der früheſten kanoniſchen Evangelientradition für mich rein undenkbar iſt: ſo ſehe ich mich genöthigt, der Meinung derer beyzuſtimmen, welche die Auflöſung der Differenz in einer der Erzählung der drey erſten Evangelien ſich conformirenden Auslegung der Widerſpruch erregenden Ausdrücke des Johannes (hier und 13, 1. πρὸ τῆς ἑορτῆς und 19, 14. 31.) ſuchen. Ueber 13, 1. iſt bereits geſprochen worden. Den ſcheinbaren Widerſpruch 19, 14. 31. betreffend, ſo wird davon an ſeinem Orte noch die Rede ſeyn. Wir haben es hier zunächſt nur mit dem φαγεῖν τὸ πάσχα in unſerer Stelle zu thun. Daß τὸ πάσχα nicht bloß die eigentliche Oſtermahlzeit, das Paſchalamm, ſondern auch das ganze an Opfern und heiligen Mahlzeiten reiche, ſiebentägige Feſt bedeute, geht aus Deut. 16, 1. 2. 2 Chron. 35, 8. 9. Luk. 22, 1. Apoſtelg. 12, 4. Joſeph. Antiq. 17, 11. 18, 6. 20, 4. Johannes 2, 13. 23. 6, 4. u. a. deutlich hervor. Daraus aber folgt noch nicht, daß φαγεῖν τὸ πάσχα von dem Eſſen jeder Mahlzeit während der Oſtertage gebraucht werden könne. Auch das iſt zu viel behauptet, wenn man ſagt, τὸ πάσχα könne jede Oſtermahlzeit gleichviel an welchem Tage des Feſtes heißen. Die dafür angeführten Stellen 2 Chronik 35, 8. 9. Deut. 16, 1. 2. beweiſen nichts, denn hier bedeutet, πάσχα, φασὲκ nicht ſowohl die Oſteropfer und Oſtermahlzeiten, als vielmehr nur das ganze Feſt. Auf die Weiſe gelangt man nicht zum Ziele. Die richtige Anſicht der Sache iſt dieſe.

Johannes nimmt für Griechen ſchreibend den Ausdruck nicht ſo genau, wie die drey erſten Evangelien, und verſteht unter dem φαγεῖν τὸ πάσχα hier irgend eine andere heilige Mahlzeit am erſten Oſtertage, an der wie an jeder andern heiligen Mahlzeit kein Levitiſch-Unreiner Theil nehmen durfte. Nach Bodenſchatz kirchlicher Verfaſſung der heutigen Juden *) hielten die Juden am Abende des erſten Oſtertages, nachdem ſie das Abendgebet verrichtet, eine Abendmahlzeit auf eine ähnlich feyerliche Weiſe, wie die eigentliche Oſterlammmahlzeit. Dieſe könnte hier gemeint ſeyn. **) Richtiger aber und beſtimmter vermuthen Bynäus und Lightfoot,***) es ſey unter dem φαγεῖν τὸ πάσχα hier die חגיגה, das sacrificium paschale am erſten Oſtertage, zu verſtehen, an der ebenfalls kein Unreiner Theil nehmen durfte. Da es außer allem Zweifel iſt, daß bey den Rabbinen nicht nur das Oſterlamm, ſondern auch die Opferthiere, die zu dieſer Chagiga beſtimmt waren, חגיגה genannt wurden, †) ſo ließe ſich auf dieſe Weiſe der Joh. Sprachgebrauch vollkommen rechtfertigen. Was aber für dieſe Anſicht bey mir beſonders entſcheidet, iſt die ingeniöſe Bemerkung von Bynäus, daß, wenn in unſerer Stelle das eigentliche Paſchalammeſſen gemeint wäre ſich nicht genügend erklären ließe, warum die Juden ſich vor der Verunreinigung durch das Betreten des heidniſchen Prätoriums gefürchtet hätten. Denn, da wer ſich auf dieſe Weiſe verunreinigt hatte, nur den einen Tag über, an welchem er das Levitiſche Geſetz übertreten hatte, als unrein galt, und ſich am Abend zum Beginn des fol-

*) Erlangen 1748. S. 301. §. 37.

**) So Dr. Gratz Commentar zu Matth. Bd. 2. S. 546.

***) Bynaeus de morte Iesu Chr. Vol. III. p. 13. — 15. Lightfoot zu d. St.

†) Siehe Bynäus und Lightfoot.

genden Tages wieder reinigen konnte, so sey, sagt Bynäus, nicht zu begreifen, wie die Juden in unserer Stelle sich vor dieser Verunreinigung so sehr fürchteten, um das Paschalamm essen zu können, welches ja erst mit dem Anfang des folgenden Tages genossen wurde, wo sie bereits wieder rein seyn konnten, — wohl aber, wie sie sich davor hüteten, um noch an demselbigen Tage an der Chagiga Theil nehmen zu können.

Wenn man nun sagt, diese und ähnliche Conformationen der Johanneischen Nachrichten nach den drey ersten Evangelien würden alle dadurch zu Schanden, daß der erste Paschatag gleich einem Sabbat so streng gehalten wurde, daß jeder öffentliche Verkehr, Richten und Hinrichten an demselben verboten war, so ist auch dieser Einwurf nach Jahns und Dr. Paulus Untersuchungen *) über diesen Punct nichtig. Denn obwohl der erste Ostertag als ein שבת angesehen wurde, so ist doch erweislich, daß er nicht nach alter Strenge des Sabbats gehalten zu werden pflegte, und daß so wichtige und dringende Angelegenheiten, wie hier, selbst am Sabbat betrieben werden konnten. **) Wichtiger ist der Einwurf, den Dr. Bretschneider gegen jeden Versuch, die Differenz zwischen Johannes und den drey ersten Evangelien zu lösen, aus den Osterstreitigkeiten hernimmt. Bey genauerer Betrachtung aber ergiebt sich, daß auch dieser Einwurf mehr nur scheinbar ist. Denn es ist durch die neueren Untersuchungen über diesen Punct wenigstens so viel klar geworden, ***) daß die erste Differenz zwischen den Kleinasiatischen und Occidentalischen Gemeinden nur die Frage betraf, ob die

*) Jahns Archäol. Bd. 3. S. 306. und Paulus Comment. Bd. 3. S. 550. ff.

**) Siehe besonders Paulus a. a. O. S. 550.

***) Siehe die hieher gehörige Litteratur in meines lieben Freundes Hrn. Dr. Gieselers Lehrbuch der KG. Bd 1. S. 147. ff.

damals noch übliche Paſchafeyer am 14ten Niſan, oder am 15ten, als am Todestage Jeſu gehalten werden ſollte, wobey zunächſt die Frage über die Differenz der Evang. gar nicht in Betracht kam, ja was noch mehr iſt, gerade die Quartodecimaner ſetzten voraus, daß Jeſus nach der Joh. Tradition das Paſchamahl mit den Juden zugleich und zwar am geſetzlichen Tage gehalten habe. Als darauf aber der Streit exegetiſch wurde, ſo ſtellten zwar die Gegner der Quartodecimaner der kleinaſiatiſchen Sitte die Auctorität des Johanneiſchen Evangeliums entgegen, indem ſie behaupteten, daß Jeſus nach dieſem Evangelium das Paſcha einen Tag früher gefeyert habe, als die Juden, und am 14ten Niſan als das antitypiſche Paſcha getödtet worden ſey: aber die Beweisführung in den Fragmenten der Streitſchriften von Apollinaris und Hippolytus, ſo wie was ſpäterhin Joh. Philoponus *) darüber ſagt, um die drey erſten Evangelien dem Johanneiſchen Evangelium zu conformiren, iſt größtentheils ſo haltlos und verliert ſich am Ende ſo ſehr in typiſche und myſtiſche Spielerey, daß man deutlich erkennt, die exegetiſche Polemik des Oſterſtreits enthalte nicht das geringſte Moment gegen die von uns gebilligte Anſicht der Sache.

Pilatus kennt die ängſtliche Sitte der Juden; auch war er von der Sache im Allgemeinen ſchon unterrichtet. Höflich kommt er ihnen alſo entgegen. Die Frage des Pilatus τίνα κατηγορίαν φέρετε u. ſ. w. bezieht ſich auf eine beſtimmte Anklage nach Römiſchen Geſetzen. Der Landpfleger that ſeine Pflicht, indem er darnach fragte. Die trotzige Antwort der Juden V. 30. zeigt, daß ſie keinen gültigen Anklagegrund nach römiſchen Geſetzen hatten. Wie ſie ſelbſt die Verurtheilung übereilt hatten, ſo wollen ſie auch den Pilatus zur Ue-

*) S. dieſe Fragmente und die Schrift des Philoponus bey Usteri appendix.

bereitung der Bestätigung zwingen. Da sie aber keine bestimmte Anklage vorbringen, wie Pilatus verlangt, so weiset sie dieser, über ihren Trotz erbittert, von seinem Forum weg, an ihr eigenes Kirchen- und Policeyrecht, wobey er vorauszusetzen scheint, daß das Verbrechen Jesu nach Jüdischem Gesetz nicht gerade den Tod verdiente. Da die Juden aber antworten, es sey ihnen ja nicht erlaubt, die Todesstrafe, die sie diesem κακοποιὸς zuerkannt hätten, selbst zu vollziehen, so geht Pilatus, weil er die Hartnäckigkeit und den fanatischen Eifer der Juden kannte, und, im Fall er die Sache ganz von sich abwies und ihnen allein überlies, eine tumultuarische Hinrichtung fürchten mußte, genauer auf die Sache ein. Hätten die Juden Jesum selbst hingerichtet, so würden sie ihn als einen Gottesläſterer nach Mosaischem Gesetz gesteinigt haben. Die Römische Todesart aber war die Kreuzigung. Da also Jesus jetzt den Römern zur Execution des Todesurtheils überantwortet wurde, so macht Johannes in Erinnerung an die Ausſprüche Jesu 12, 32. 33. 3, 14. die Bemerkung V. 32. So erscheint dem Evangelisten auch dieß als eine πλήρωσις göttlicher Vorhersagung.

Die Geschichte der Hinrichtung des Stephanus Apstg. 7. könnte Zweifel erregen, ob Johannes die Juden V. 31. richtig und der Geschichte gemäß sagen lasse: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα! Den scheinbaren Widerspruch zu lösen, haben Einige behauptet, die Juden hätten damals das ius vitae et necis nur in rein bürgerlichen Angelegenheiten verloren, in kirchlichen Prozessen aber noch gehabt. Da aber die Worte der Juden hier dieser Ansicht keineswegs günstig sind, so hat man sie als eine Breviloquenz angesehen und entweder so ausgelegt: Uns ist es nicht erlaubt, einen des Hochverraths gegen die Römische Majestät Schuldigen hinzurichten! oder so: An dem heutigen Festtage erlaubt uns

unſer Geſetz nicht, Jemanden hinzurichten! *) — Daß aber das eine, wie das andere im höchſten Grade gezwungen ſey, leuchtet ein. Man hat aber auch gar nicht nöthig, von der gewöhnlichen Auslegung der Stelle abzuweichen. Denn der Widerſpruch von Seiten Apſtg. 7. iſt nur ſcheinbar. Die Hinrichtung des Stephanus war eine völlig tumultuariſche und Pilatus damals nicht in Jeruſalem, ja vielleicht von den Samaritanern angeklagt aus Paläſtina ſchon abgereiſet zum Syr. Proconſul Vitellius. Die Rabbinen ſelbſt behaupten, daß ihnen bereits 40 Jahre vor der Zerſtörung des Tempels das Recht der Execution der Todesſtrafen von den Römern, die dieſes Recht überall in den Provinzen als ein ihnen zukommendes Majeſtätsrecht ausübten, genommen worden ſey. Nur die geringeren Synagogenſtrafen waren ihnen ſeit Julius Cäſars Vergünſtigung erlaubt zu erkennen und ohne Römiſche Beſtätigung auszuüben. **)

Sehr wahrſcheinlich iſt es, was Einige vermuthen, daß die Juden, nachdem ſie erklärt hatten, daß ſie kein Recht hätten, die Todesſtrafe ohne die Genehmigung des Procurators an dem Schuldigen zu vollziehen, um den Pilatus zur Verdammung Jeſu zu vermögen, die beſtimmtere von Luk. 23, 2. aufbewahrte Anklage des Hochverraths vorbrachten. Hierauf bezieht ſich und ſo erklärt ſich die Frage des Pilatus an Jeſum V. 33. — Sehr vorſichtig antwortet Jeſus V. 34. fragend: Fragſt Du ſo aus Dir ſelbſt, oder haben es Dir Andere von mir geſagt? Möglich, daß, wie Johannes die Sache darſtellt, Jeſus die Anklage der Juden Luk. 23, 2. nicht gehört hatte. — Allerdings hat die Frage Jeſu im erſten Theile einen verneinenden Sinn, und Jeſus ſetzt voraus, daß Pilatus unmöglich glauben könne, er wolle

*) Siehe Knapp.

**) S. Gurlitt zu d. St.

ſich zum weltlichen Judenkönige aufwerfen, da die bisherige Erfahrung ihn eines Andern habe belehren müſſen. Der Zweck der Frage Jeſu aber iſt der, zu wiſſen, in welchem Sinne Pilatus den Ausdruck ὁ βασιλεὺς τ. Ἰ. nehme, ob im Römiſchen, rein weltlichen, oder im Jüdiſchen, wenigſtens zweydeutigen Sinne. Darnach richtete ſich die Antwort Jeſu. Was Pilatus hierauf erwiedert V. 35, beweiſet die Richtigkeit dieſer Bemerkung. Da ich kein Jude bin, ſagt er, ſo verſtehe ich den Jüdiſchen Sinn der Anklage nicht. Dein Volk und die Hohenprieſter (das Synedrium) haben Dich mir überantwortet. Sag mir (beſtimmt), was haſt Du gethan?

Ein König war Chriſtus und wollte er ſeyn, ſiehe V. 37. — aber kein weltlicher im Sinne des Römers und der fleiſchlichen Juden, V. 36. Der hier gegebene Beweis dafür mußte dem Pilatus genügen. Ein weltlicher König hat Diener und Soldaten, die ihn ſchützen. Die aber hatte der Herr nicht. Wehrlos und ohne Kampf der Seinigen hatte er ſich den Juden übergeben. Οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ. u. ſ. w. iſt ſo zu nehmen: Im Fall mein Reich von dieſer Welt wäre, würde ich ὑπηρέται haben, und dieſe würden dann u. ſ. w. Da mein Reich aber kein irdiſches iſt, ἐντεῦθεν, ſo habe ich keine, und bin alſo kein weltlicher König.

Die Antwort Jeſu V. 36., insbeſondere aber V. 37.: σὺ λέγεις· ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ, zeigt an, daß die Frage des Pilatus ſo zu nehmen ſey: Du biſt alſo (οὐκοῦν) *) doch ein König? Ueber σὺ λέγεις ſ. Matth. 26, 25. Hier ſcheint Johannes, um Zweydeutigkeit zu

*) Nach Hermanns Bemerkung zu Vigerus S. 794. — 796. kann man darüber, daß die Stelle fragend zu leſen ſey, einig, und dennoch über die Accentuation des οὔκουν zweifelhaft ſeyn. Nach Buttmanns Grammatik S. 430. ſcheint mir aber οὐκοῦν richtiger.

vermeiden, erklärend hinzugesetzt ὅτι βασιλ. — Ein König, will Jesus sagen, bin ich allerdings, im Jüdischen Sinne des Wortes, der Messias nämlich, — aber meine Herrschaft ist rein geistiger Art, ist das Reich der Wahrheit, (von) der ich Zeugniß zu geben, die zu verkündigen ich geboren und in die Welt gekommen bin. Keine weltlichen ὑπήρται (V. 36) habe ich, — meine Diener und Anhänger sind keine andere, als die stillen, waffenlosen Liebhaber der Wahrheit. Ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ist zwar mit γεγέννημαι im Wesentlichen dasselbe. Aber obwohl diejenigen völlig Unrecht haben, welche das erstere auf den göttlichen, dieses auf den menschlichen Ursprung Christi beziehen, so hat doch ἔρχ. εἰς τ. κ. im Johanneischen Sprachgebrauch, der hier allein in Betracht kommt, immer eine bestimmte Beziehung auf die ἀποστολὴ des Messias, und ist nicht bloß Gebohrenwerden.

Pilatus glaubt genug gehört zu haben, um sich zu überzeugen, daß Jesus kein Majestätsverbrecher, kein Empörer sey. Mit der Frage des flachen Weltmannes τί ἐστιν ἀλήθεια, bricht er die Unterredung ab, und eilt, ohne eine Antwort zu erwarten, *) hinaus zu den Juden, ihnen zu sagen, daß er an dem Angeklagten keine Ursach der Verurtheilung (αἰτία Schuld **) finde. Was den Sinn jener Frage betrifft, so haben unstreitig diejenigen Recht, welche sie als Ausruf theils der Weltlings-Verzweifelung an der Wahrheit, theils des leicht-

*) Im Evang. d. Nikod. (Acta Pilati) wird Cap. 3. unsere Joh. Erzählung auf folgende Weise apokryphisch erweitert: Jesus antwortet dem Pilatus auf seine Frage τί ἐστιν ἀλ.: Veritas est de coelo. Dicit ergo Pilatus: In terris ergo veritas non est? Dicit Iesus Pilato: Intende (intellige) veritatem esse in terra inter illos, qui dum potestatem habent iudicandi veritate utuntur et iudicia recte faciunt.

**) So αἰτία Apostelg. 19, 40. 25, 18. Matth. 27, 37. u. a. Luk. 23, 22. hat αἴτιον θανάτου.

fertigen Spottes über die Schwärmerey des Wahrheitskönigs. *) Pilatus war, wie Viele damals unter den gebildeteren Heiden, dem praktischen Skepticismus und Indifferentismus ergeben.

Woher hatte Johannes diese Privatunterredung zwischen Pilatus und Jesus im Prätorium, wohin, wie es scheint, wenigstens von den Juden Niemand gefolgt war? War vielleicht Pilatus selbst die Quelle der Nachrichten darüber? **) Aber vielleicht war Pilatus mit Jesus nahe am Eingange des Prätoriums stehen geblieben, so daß die Zunächststehenden bey einiger Aufmerksamkeit und Stille die Unterredenden hören konnten. War unter diesen Zunächststehenden und Aufmerksamen vielleicht Johannes, oder vielleicht ein anderer am Schicksale des Herrn theilnehmender, sicherer Zeuge? Nach Luk. 23, 3. scheint, wofern dieß nicht etwas Anderes und Späteres ist, als Joh. 18, 33. — 38., die Unterredung auch draußen hörbar gewesen zu seyn.

Was Joh. V. 39. — 19, 16. erzählt, muß theils aus Matth. 27, 15. ff. Mark. 15, 6. ff. insbesondere aber aus dem hier gerade sehr sicheren Lukas 23, 4. ff. ergänzt, zum Theil aber auch die Erzählung der drey ersten Evangelien nach der unsrigen berichtigt werden. Auf jeden Fall gehört Luk. 23, 4. — 14. vor Joh. 18, 39. 40. Ob die συνήθεια V. 39. eine ursprünglich Jüdische, oder Römische Sitte war, darüber ist bey dem gänzlichen Schweigen des A. T. und der übrigen Jüdischen Schriftsteller schwer zu entscheiden. Auf jeden Fall war sie noch nicht alt unter den Juden. ***) — Das τὸν βασιλ. τ. I. V. 39.

*) Die verschiedenen Auslegungen siehe bey Gurlitt und Kuinöl.

**) So Gurlitt.

***) S. Bynaeus de morte. Vol. III. p. 97. — 100. und Conrad Hottinger de ritu dimittendi reum in feste paschali. 1718. in d. Tempe Helv. Tom. IV. p. 264. ff. befindlich.

ist bitter spottend. Ueber Barabbas giebt Mark. 15, 7. und Luk. 23, 19. nähere Nachricht. Auch ist hier sehr zu beachten, was Matth. 27, 20. bemerkt wird, daß die Hohenpriester und Aeltesten das Volk aufreizten, den Barabbas zu fordern. — Das gewiß echte πάλιν V. 40. zeugt von der Kürze der Johanneischen Erzählung in diesem Stücke. Oder ist es das Lat. iterum iterumque?

Da dieses Mittel, Jesum zu befreyen, dem Pilatus fehlgeschlagen war, (es war aber unstreitig sehr übel gewählt,) so greift der halbgerechte zu einem andern. Nach Luk. 23, 16. erklärt er, da auch Herodes den Galiläer für unschuldig erklärt hatte, er werde den Gefangenen züchtigen lassen und dann losgeben. Dieß geschieht nun nach Johannes 19, 1. wahrscheinlich im Vorhofe des Prätoriums und von Römischen Soldaten. Nach Philo *) gehörte die Römische **) Geißelung zu den schimpflichsten Strafen. Sie gränzte nahe an die Todesstrafe. Die Soldaten üben außerdem noch ihren Muthwillen an dem Mann der Schmerzen. Da Pilatus des vermeintlichen Judenkönigs 18, 39. gespottet, Herodes seinen Soldaten erlaubt hatte, den Unschuldigen zu verhöhnen Luk. 23, 11. so erlaubt sich auch jetzt das rohe Römische Soldatenvolk ungehindert die ungerechteste Mißhandlung gegen den verhöhnten König der Juden. Vielleicht denselben Spottmantel, worin Herodes Jesum dem Pilatus spottend zurückgeschickt hatte, Luk. 23, 11. 12., ***) hangen sie ihm um, setzen ihm ein Geflecht aus Dornen, oder Bärenklau aufs Haupt, begrüßen ihn als König der Juden und schlagen ihn. — Etwas ausgeschmückter beschreiben diese Mißhandlung Matth. 27, 28. — 31. Mark. 15, 17.

*) Advers. Flacc. Ed. Mangey Tom. II. p. 528. 529.

**) Die Jüdische Synagogengeißelung war geringer; auch litt die bürgerliche Ehre nicht darunter. S. Lampe zu d. St.

***) Ἁμαξᾶς Luk. 23, 11. widerspricht d. κορφ. bey Johannes und Mark. nicht.

— 20. Was Joh. ἱματ. πορφυροῦν nennt, nennt Matth. χλαμὺς κοκκίνη, Mark. πορφύρα. Der Widerſpruch iſt unbedeutend. Auf jeden Fall war der Mantel ein abgetragener rother Soldatenmantel der vornehmeren Art. *)

In welchem Sinne ſagte Pilatus, (nicht Jeſus, denn die Worte ἐξῆλθεν — ἱμάτιον ſind Parentheſe,) da er Jeſum, um ihn nun zu entlaſſen, wieder vorführte, ἴδε ὁ ἄνθρωπος! Er wollte die Juden, indem er ihnen den gemißhandelten und verſpotteten Mann darſtellte, von der Nichtigkeit ihrer Anklage, daß derſelbe ſich zum Könige der Juden habe machen wollen, überzeugen. »Sehet, da ſtehet er vor Euch, dieſer wehrloſe, gemißhandelte Menſch, — kein König, kein Aufrührer!« Vielleicht auch ſollten dieſe Worte Mitleiden erregen. — Aber vergebens. Der Anblick des Gehaßten reizt die Hohenprieſter und Diener von Neuem; ſie rufen ein Mal über das andere: Kreuzige, Kreuzige ihn! Vielleicht, daß das Volk jetzt ſchwieg, von Mitleiden ergriffen.

Da nun Pilatus von Neuem erklärt, daß er Jeſum nach Römiſchem Geſetz für unſchuldig halte, worin er offenbar Recht hatte, ſo laſſen die Prieſter die erſte Anklage fallen, und, um auf jeden Fall zu ihrem Zwecke zu gelangen, antworten ſie dem Landpfleger: Wenn auch Du nach Römiſchem Geſetz kein todeswürdiges Verbrechen an ihm findeſt, ſo haben doch wir ein Geſetz, und nach dieſem Geſetze **) muß er ſterben, da er ſich zum Sohne Gottes gemacht hat, (der er nicht iſt, — denken ſie hinzu). — Hierüber konnten und durften allein ſie entſcheiden, und der Landpfleger mußte in dieſem Falle das Todesurtheil beſtätigen. Dieß würde nun auch Pilatus ohne Weigerung gethan haben, wenn ihn, den

*) S. Paulus Commentar zu Matth. 27, 28.

**) Sie geben dem Geſetze über die falſchen Propheten Lev. 24, 16. Deut. 13, 1. eine weitere und falſche Anwendung.

ſonſt leichtſinnigen, bey dem Namen υἱὸς τ. θεοῦ nicht eine heimliche Furcht ergriffen hätte, daß er vielleicht mit einem Götterſohne zu thun habe. Dazu kam die (bey Matth. 27, 19. erzählte) Warnung ſeiner Gemahlinn, die ein Traum wegen der Sache geängſtigt hatte. Vielleicht, daß ſchon dieſe Warnung ihn vermochte, ſich des Unſchuldigen mehr anzunehmen, als er ſonſt gethan haben würde. Hierauf bezieht ſich vielleicht das μᾶλλον ἐφοβήθη. Die Frage des Pilatus πόθεν εἶ σύ; kann, da er nach Lukas 23, 6. 7. wußte, daß Jeſus aus Galiläa war, nur in Beziehung auf das υἱὸς θεοῦ V. 9. den Sinn haben: Woher ſtammſt Du, aus menſchlichem oder göttlichem Geſchlecht? Warum ſchwieg Jeſus hierauf? Nicht etwa, weil Jeſus glaubte, daß eine belehrende Antwort den Pilatus hätte überzeugen und dann bewegen können, ſeinen im Rathe Gottes beſchloſſenen, und der Welt heilbringenden Tod auf alle Weiſe zu hintertreiben, — ſondern offenbar nur deßhalb, weil jede Art einer gründlichen Antwort in dieſem Augenblicke unmöglich, wenigſtens für den Heiden unverſtändlich und fruchtlos geweſen wäre. Gewiß aber iſt, daß der, in deſſen Munde kein Betrug erfunden wurde, wäre er ein bloßer Menſch geweſen, — in dieſem Augenblicke ehrlich erklärt haben würde, er ſey ein Menſch. So zeugt auch das Schweigen des Erlöſers für ſeinen göttlichen Urſprung!

Das Schweigen beleidigt den Pilatus, V. 10. Er macht Jeſum aufmerkſam darauf, wie thöricht ſein Trotz ſey, da er volle Gewalt über ihn habe und ſein Tod und ſein Leben in ſeiner Hand liege. Die Antwort Jeſu V. 11., obgleich ſie ſich nur auf die ſtolze Rede des Machthabers bezieht, beantwortet doch mittelbar die Frage des Pilatus V. 9. Jeſus giebt dem Pilatus zu, daß er jetzt eine ſolche Macht über ihn habe, aber er belehrt ihn, daß er dieſelbe nicht über ihn haben würde, wenn ſie ihm nicht

von Oben herab, ἄνωθεν, von Gott, gegeben wäre. Du bist also, will Jesus sagen, indem Du diese Dir von Gott verliehene Gewalt über mich ausübst, nicht so schuldig, und nur ein Werkzeug in der Hand Gottes. Die Hauptschuld liegt an Deinen, die mich Dir überantwortet haben; diese haben's größere Sünde! Die Dunkelheit dieser Antwort in den letzteren Worten erklärt sich am besten daraus, daß Johannes, der nur die beyden Hauptgedanken der Rede Jesu gehört hatte, — Anfang und Schluß, — die Zwischengedanken wegläßt, die sich, wie es mir scheint, am besten so ergänzen lassen, wie wir gethan haben. *) Neuere Ausleger aber wollen sich damit nicht begnügen. Einige, wie Kuinöl halten διὰ τοῦτο, wie das Hebr. לכן für eine mera transeundi formula. Aber weder die Hebr. noch die Griech. Formel ist bedeutungslos. Andere geben dem ἄνωθεν eine andere Bedeutung; es soll nicht heißen vom Himmel, sondern höheren Ortes, nach Semler und Bolten, vom Synedrium, oder, da das Synedr. hier nicht höheren Ortes war, nach Usteri vom Römischen Kaiser. Der Sinn der Stelle ist nach Usteri dieser: Das ist eben so schlimm, daß Dir eine so willkührliche Gewalt höheren Ortes her, vom Kaiser nämlich, übertragen worden ist. Eben deßhalb aber sündigen diejenigen viel mehr, die mich Deiner willkührlichen Gewalt übergeben haben. — Diese Auslegung aber trage ich kein Bedenken, für völlig falsch zu erklären. Denn erstlich ist es unerweislich, daß ἄνωθεν jemals heißen könne, höheren Ortes in diesem Sinne. Bei Joh. wenigstens und überhaupt im N. T. steht es entweder für οὐρανόθεν oder für πάλιν oder ἐξ ἀρχῆς, von An-

*) Anders Euthymius: διότι ἐξουσίαν ἔχεις καὶ οὐκ ἀπολύεις με, οὐκ ἀπολέλυσαι ἁμαρτίας, εἰ καὶ ἐλάττονος τῆς τῶν παραδόντων με σοι, καὶ γὰρ οὗτοι μὲν μιαίφονοι, σὺ δὲ ἁπλοῦς καὶ εὐρίπιστος.

fang. Sodann welch eine unſchickliche Antwort in dieſem Augenblicke und wie unwahr! Des Pilatus Gewalt war ja keine willkührliche, ſondern eine rechtmäßige und geſetzliche. Durfte Chriſtus in dieſem Augenblicke die kaiſerliche Staatseinrichtung tadeln? Und außerdem verſtand es ſich nicht von ſelbſt, daß Pilatus ſeine ἐξουσία vom Kaiſer habe? Dieß wußte Pilatus recht gut, aber den Urſprung ſeiner Macht von Gott, den wußte der Heide nicht, und darüber belehrt ihn die hehre Antwort des Herrn.

Pilatus ahndete auf jeden Fall etwas Höheres in Chriſto; daher ἐκ τούτου ἐζήτει u. ſ. w. V. 12. Er dachte jetzt noch ernſtlicher daran, als vorher. Vielleicht daß hieher gehört Luk. 23, 22. nur ohne παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω. Das Geſchrey der Juden aber V. 12.: ἐὰν u. ſ. w. bringt den feigen, halbgerechten Mann, der des Tiberius argwöhniſchen Charakter kannte, und die Ungunſt des Tyrannen mehr fürchtete, als jede Art der Ungerechtigkeit, auf andere Gedanken, um ſo mehr, da er, ein ſchlechter Verwalter ſeines Amtes, die Anklagen der Juden in Rom immer zu fürchten hatte. Amici Caesaris war ein Ehrentitel der Römiſchen Legaten und Präfecten; die Juden nahmen das Wort in einem bedeutſameren Sinne. *)

Obwohl nun Pilatus, da er dieſe Rede der Juden vernimmt, lieber den Gottesſohn ſeinem eigenen Wohle, als dieſes der Gerechtigkeit zum Opfer bringen will, und jetzt nachgiebig geworden ſich auf den Richterſtuhl ſetzt, ſo verſucht er es dennoch noch ein Mal, ob er den Unſchuldigen nicht retten könne, — aber freylich wiederum nur durch bitteren Spott über den eitlen Wahn der Juden. Der Spott reizte und empörte die Gemüther auch dieß Mal nur noch mehr. Vers 15. ruft er, auf dem Richtſtuhl ſitzend, zuerſt: ἴδε ὁ βασιλεὺς

*) S. Wetſtein zu d. St.

ὑμῶν! dann aber, da ſie von Neuem ſchreyen: Fort mit ihm ans Kreuz! fragt er ſie bitter: Euren König ſoll ich kreuzigen laſſen? Da aber die ſonſt zu jeder Art des Aufruhrs und Widerſpruchs gegen die Römiſche Tyranney Bereitwilligen rufen: Wir haben keinen andern König und Herrn, als den Kaiſer, übergiebt er den Unſchuldigen, weil Alles vergeblich war, ihn zu retten, den Soldaten zur Execution, ſiehe Matth. 27, 27.

Das βῆμα, tribunal, worauf Pilatus ſich ſetzte, um Recht zu ſprechen, ſtand auf dem λιθόστρωτον, auf dem muſiviſch gearbeiteten marmornen Hochpflaſter, Aram. Gabatha oder Gabbatha (גבתא oder גבב), — vor dem Prätorium. Seit Cäſars Zeit war es Sitte unter den Römiſchen Prätoren und Procuratoren, den Apparat zu dem λιθόστρωτον in die Provinzen mitzunehmen. *)

V. 14. heißt es ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα. Muß darunter der Rüſttag vor dem erſten Oſtertage verſtanden werden, ſo haben diejenigen Recht, welche behaupten, Jeſus ſey nach Johannes am 14ten Niſan und nicht, wie die drey erſten Evangelien erzählen, am 15ten Niſan gekreuzigt worden. Dieß iſt aber keineswegs nothwendig. Es iſt als ausgemacht anzuſehen, daß ἡ παρασκευὴ (ערב oder ערובתא) ſchlechthin in der Regel ſo viel iſt, als προσάββατον. **) Vergleicht man nun Mark. 15, 42. Luk. 23, 54. Matth. 27, 62. und in unſerem Capitel V. 31., wo die παρασκευὴ ſich offenbar auf den Tags darauf folgenden Oſterſabbat bezieht, von welchem

*) S. Lampe, Bynäus und Wetſtein zu d. St.

**) Siehe Mark. 15, 42. Joſeph. Archäol. 16, 6. 10. Theodoret Quaest. zu Exod. 16, 30. Bereschith Rabba cap. 2. werden die Tage der Woche ſo gezählt, der erſte Tag u. ſ. w. der 5te, ערובתא, παρασκευὴ, und שבת. Die Rabbinen ſprechen zwar auch von ערב פסח wie ſie von ערב עצרת ſprechen, aber es iſt nicht klar, wie alt dieſer Sprachgebrauch ſey.

der Jüdiſchen Archäologie ganz gemäß geſagt wird, es ſey derſelbe beſonders groß gefeyert und ſtreng gehalten worden, ſo leidet es kein Bedenken, daß die παρασκευὴ τοῦ πάσχα ſo aufzulöſen ſey, ἡ παρασκευὴ τοῦ σαββάτου ἐν τῷ πάσχατι oder τοῦ πάσχατος, d. h. der Rüſttag zu dem ſogenannten Oſterſabbat. *)

Statt ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη wird für δὲ in den beſten und meiſten Auctoritäten richtiger ἦν, für ἕκτη aber in einigen Auctoritäten wahrſcheinlicher τρίτη geleſen. Für τρίτη ſpricht auch der innere chronologiſche Zuſammenhang der Begebenheiten, vergl. 18, 28. Die Verwechſelung des Zahlzeichens Γ (τρίτη) mit dem Stigma (ἕκτη) konnte leicht und ſehr früh geſchehen. Iſt τρίτη die richtige Leſeart, ſo löſt ſich auch der ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen unſerer Stelle und Mark. 15, 25. leicht. Iſt aber ἕκτη urſprünglicher, ſo muß Markus nach Joh. berichtigt werden. **) Dieſe ganze Bemerkung aber mit Kuinöl für ein Einſchiebſel zu halten, iſt, weil die kritiſchen Auctoritäten, obwohl mit Veränderungen, den Satz einſtimmig behaupten, zu willkührlich. Johannes macht die chronologiſche Bemerkung hier deßhalb, weil ihm, der wahrſcheinlich gegenwärtig war, der Augenblick, wo Pilatus nachgab und ſich auf den Richtſtuhl ſetzte, zu merkwürdig war, um nicht auch chronologiſch genau im Gedächtniß behalten zu werden.

19, 16. — 42.

Chriſti Kreuzigung, Tod und Begräbniß.

Für ἀπήγαγον, wahrſcheinlich aus Luk. 23, 26. und Matth. 27, 31., wird V. 16. richtiger geleſen ἤγαγον, obgleich jenes der gewöhnlichere Ausdruck iſt für das Ab-

*) S. Bynäus zu d. St.

**) Die verſchiedenen Anſichten von dieſer Stelle ſiehe bey Bynäus S. 178. ff.

führen der Verurtheilten zum Richtplatze. — Zu V. 17. und 18. gehört ergänzend Matth. 27, 32. 33. Mark. 15, 21. 22. Luk. 23, 26. — 33. Ueber εἰς τὸν λεγόμενον κρανίου τόπον, ὃς λέγεται ἑβρ. hat das Beste Gerßdorf in seiner Sprachcharakteristik. *) — Der Name des Richtplatzes, (Hügels,) wird am besten von seiner Gestalt hergeleitet. **)

Der Augenzeuge Johannes giebt die Kreuzesüberschrift (Johannes hat das echt Römische titulus, Luk. ἐπιγραφὴ, Mark. ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας,) am genauesten an. Auch ist es am wahrscheinlichsten, daß die Hebr. Inschrift zuerst stand. — Da Pilatus zur Verdammung Christi von den Juden gezwungen worden war, so rächt er sich wenigstens durch den Spott der Inschrift, ὁ βασιλ. τῶν Ἰουδ. Die gewöhnliche und nothwendige Kürze der Inschrift entschuldigte den Spott. Nur Johannes erzählt, daß das Synedrium den Spott gefühlt und deßhalb den Pilatus gebeten, die Inschrift zu ändern, wie dieser aber aus Rache gegen die Juden sich standhaft geweigert und sie mit der lakonischen Antwort abgewiesen habe: ὃ γέγρ. γέγραφα, es bleibt dabey! — Auch die Kleiderverlosung erzählt Johannes genauer und anschaulicher, als die drey ersten Evangelien. Vier Soldaten pflegten die Kreuzigung zu verrichten. Diesen kamen die Kleider des Hingerichteten zu. Das äußere Oberkleid, der Mantel, war leicht getheilt; es ließ sich ohne Schaden zertrennen, vielleicht war es ein ἱμάτιον τετράγωνον. So auch die übrigen Kleidungsstücke. Wie viele es gewesen seyn mögen, ist schwer zu sagen. ***) Auf keinen Fall hat man nöthig unter τὰ ἱμάτια nur

*) Bd. 1. S. 57.

**) Vergl. Paulus Commentar zu Matth. 27, 33., Bynäus und Lampe zu unserer Stelle.

***) S. Bynäus a. a. O. S. 325. ff.

ein einziges zu verstehen. Der χιτὼν aber, tunica, — war, wie der genaue Johannes erzählt, ἄῤῥαφος, ohne Nath, ganz und gar, (ἐκ τῶν ἄνωθεν von Oben an) gewebt.*) Da nun die Soldaten, um das schöne Stück Kleid nicht zu verderben, das Loos darüber warfen, so findet Johannes darin eine Bestätigung der altteſt. Stelle Pſ. 22, 19. Dieſer Pſalm wurde beſonders wegen der echt meſſianiſchen Stelle V. 28. ff. von den älteren Juden und den Chriſten für ganz meſſianiſch gehalten. Obgleich derſelbe urſprünglich eine andere, nähere hiſtoriſche Beziehung gehabt haben muß, ſo iſt doch die Schilderung des Leidenden von der Art, daß ſie als ein Typus der Meſſiasleiden angeſehen werden konnte.**) Die Stelle iſt übrigens genau nach der Sept. citirt. Ἱματισμὸς nimmt hier Joh., da er die Stelle für wörtlich erfüllt hält, für χιτὼν; nach claſſiſchem Sprachgebrauch heißt es Kleidung überhaupt; es entſpricht im Original dem Hebr. בגד welches Oberkleid heißt,***) und iſt im Zuſammenhang der Stelle ſynonym mit לבוש, ſo wie auch das ἱμάτιον κλῆρον nach dem Original dem διεμερ. ſynonym parallel iſt, nur näher beſtimmend.

Als der Haufe ſich verlaren hatte, und die Spöttereyen vorüber waren, kurz vorher, ehe Jeſus den Geiſt aufgab, traten Maria, die Mutter Jeſu, Maria, die Frau des Klopas, (Luk. 24, 18. heißt vielleicht derſelbige, Κλεόπας, eine ganz Griechiſche aus Κλεόπατρος, wie Ἀντίπας aus Ἀντίπατρος entſtandene Benennung für unſer mehr an den Hebr. Urſprung des Namens dieſes Mannes חלפי, Ἀλφαῖος, erinnernde Κλωπᾶς,) †) die

*) S. Bynäus zu d. St. a. a. O. und Lampe.

**) S. unter den älteren Interpreten Lampe zu d. St, unter den neueren de Wette zu d. Pſ.

***) S. Geſenius unter d. W.

†) Anders Kuinöl.

Schweſter der Mutter des Herrn, und Maria von Magdala (Matth. 27, 55. Luk. 8, 2.) an das Kreuz heran, und ſtanden da, — wahrſcheinlich ſchweigend in ſtillem, tiefem Schmerz und Wehmuth. Neben der Maria ſteht der treue Lieblingsjünger des Herrn. Mit kurzem, ſchönem Wort, (der Schmerz erlaubte ihm keine längere Rede mehr,) übergiebt er die Mutter, die verwaiſete, *) dem treuen Johannes zur liebevollen Fürſorge. Und, indem er der Mutter einen Sohn giebt, giebt er auch dem geliebten Jünger eine Mutter! — Ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας iſt nicht ganz ſtreng zu nehmen. Erſt nach der Auferſtehung, — nach beendigtem Feſte 20, 26. kehrte Johannes, wie es ſcheint, nach Galiläa zurück, wo er wahrſcheinlich τὰ ἴδια (οἰκήματα) hatte.

Der Kampf des irdiſchen Lebens war ausgerungen. Das Angſtgeſchrey des Herrn, wovon Matthäus 27, 46. erzählt, war früher. Jetzt da er Alles vollbracht ſieht, fordert er zu trinken. Der quaalvollſte Durſt pflegt die Gekreuzigten zu quälen. Die Soldaten reichen ihm von ihrem Soldatentrank (posca, vinum acidum), indem ſie damit einen Schwam tränken und dieſen auf einem (im Orient lang wachſenden) Yſopſtengel (ὑσσώπῳ, nämlich καλαμὸς τοῦ ὑσσώπου ſiehe Matth. 27, 48.) ihm an den Mund bringen. **) Früher wollte er das ihm gereichte ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον, welches man den Gekreuzigten zur Betäubung reichte, nicht nehmen, weil er die Gegenwart und Klarheit des Geiſtes

*) War alſo Joſeph, ihr Mann, ſchon todt? Die ἀδελφοὶ ſcheinen nach dieſer Stelle keine leiblichen Söhne der Maria geweſen zu ſeyn.

**) Dieß iſt die Anſicht von Claud. Salmaſius de cruce p. 288. 311. 585. sqq. Die verſchiedenen Anſichten hierüber ſiehe bey Wolf zu d. St. und Bynäus III. cap. 8. §. 9. — 17. Vergleiche auch Lampe zu d. St., welcher Blasii Cariophili dissert. miscell. worin die Meinung des Salmaſius vertheidigt und berichtigt wird, excerpirt. —

und des Gefühls bis zum letzten Athemzuge behaupten wollte, vergl. Matth. 27, 34.

Hierin findet Joh. seinem Pragmatismus gemäß eine Erfüllung der Schrift. Die Stelle, worauf er anspielt, steht Ps. 69, 22. (21.) und muß, da der Psalm ursprünglich nichts Messianisches enthält, als ein einzelner Typus angesehen werden.

In demselben Sinne, in welchem Jesus im Sterben ausrief: τετέλεσται! V. 30., muß auch τετέλεσται V. 28. genommen werden. Irrig aber beziehen Einige das τετέλεσται V. 28. auf die nun vollkommene Erfüllung aller den Messias betreffenden Weissagungen des Alten Testamentes. Dagegen aber ist erstlich die Unschicklichkeit des Gedankens beyde Male, vorzüglich das zweyte Mal, sodann aber auch, daß selbst nach Johannes, vergl. V. 36. 37. die alttest. Weissagungen an Christo noch nicht alle erfüllt waren. Richtiger ergänzt man beyde Male τετέλεσται in Gedanken τὸ ἔργον und erklärt den Ausdruck aus 17, 4.

Nicht Deut. 21, 22., sondern, wie Joh. V. 31. erzählt, die παρασκευὴ (τοῦ σαββάτου), die hohe Feyer des morgenden Osterſabbats, *) bewog die Juden, den Pilatus zu bitten, daß die Leichname abgenommen würden vor Anfang des Sabbats. Das Beinbrechen, crurifragium, wovon hier die Rede ist, gehörte gewöhnlich zur Kreuzesstrafe, besonders bey den Sclaven. Nicht um den Tod der Gekreuzigten zu beschleunigen, sondern um den letzten Strafact zu üben, brach man ihnen die Beine, man verband aber damit den letzten Gnadenstoß **)

Aus Matth. 27, 54. Märk. 15, 39. hat man schließen

*) Der zweyte Ostertag war der Tag der Erstlinge, fiel dieser auf einen Sabbat, so wuchs die Feyerlichkeit des Tags. S. Lightfoot zu d. St.

**) S. Michaelis.

wollen, die Soldaten, welche den Gekreuzigten die Beine brachen, seyen andere gewesen, als die sie gekreuzigt hatten. Wären es dieselben gewesen, sagt man, so würden sie, da sie Jesum hatten sterben sehen, das Beinbrechen nicht auch an ihm haben versuchen wollen. Möglich, daß es andere waren. Aber nur Mark. sagt a. a. O., daß der Centurio das Sterben Jesu bemerkte. Der Schluß ist also wenigstens nicht ganz sicher.

Was nach Johannes V. 33. und 34. in seiner Gegengewart geschah, hat man sich am wahrscheinlichsten so zu denken. Jesus schien den Soldaten gestorben zu seyn. Da es aber möglich war, daß der wirkliche Tod noch nicht erfolgt war, so gebrauchten sie das, wie es scheint, gewöhnliche Mittel der Todesprüfung, um im Fall Jesus noch nicht wirklich todt war, ihm den Todesstoß zu geben. Nur wirklich Todte durften vom Kreuze abgenommen werden. Einer der Soldaten also sticht mit der Lanze, — nach Soldatenart gewiß nicht bloß die Haut ritzend,*) was auch wohl mit der Lanze schwerlich ging, — höchst wahrscheinlich in die linke Seite Jesu. Die linke Seite; denn der Soldat dem Gekreuzigten gegenüber, führte die Lanze mit der rechten Hand, der Stoß traf also die linke Seite. Hier liegt außer der Lunge das Pericardium und das Herz. Nur aus dieser Seite konnte, wie die Aerzte behaupten, bey dem Stiche der Lanze Blut und Wasser fließen. Die Wunde muß tief gegangen seyn; denn wäre etwa bloß die Lunge oberflächlich verletzt worden, so wäre nach der Bemerkung erfahrener Aerzte nicht sogleich Blut und Wasser geflossen. Dieses konnte nur aus dem Pericardium, jenes nur aus dem Herzbeutel hervorfließen. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß

*) So wird νύττειν allerdings zuweilen gebraucht, in der Regel aber ist es mehr, siehe Xenoph. Anab. 3, 1. 9., Aelian Hist. anim. 1, 56.

das Hervorfließen des Blutes und Waſſers zugleich anzeigt, daß Jeſus, als er den Stich bekam, noch lebte, aber, — ſo verſichern die Kundigen, — die Lebenskraft muß ſchon ſehr ſchwach geweſen ſeyn, ſo daß der Lanzenſtich dieſelbe auf jeden Fall ganz tödtete. *)

Johannes ſah alſo das gewiſſe Anzeichen des wirklichen Todes. Seine Verſicherung V. 35., daß er bezeuge, was er geſehen habe, daß ſein Zeugniß echt (ἀληθινὴ) ſey, und daß er überzeugt ſey, er rede die Wahrheit, u. ſ. w. — deutet allerdings darauf hin, daß daß man ſchon damals den wirklichen Tod Jeſu bezweifelte. Ob dieſe Zweifel auch unter den Chriſten Statt gehabt? Das ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε iſt nicht dagegen, ja ſcheint ſogar die Frage zu bejahen. Dieſer ſkeptiſche Doketismus iſt uralt in der chriſtlichen Kirche. Nur muß man dabey nicht an den ſpäteren, ausgebildeten ſpeculativen Doketismus denken, der das ganze menſchliche Leben Jeſu für einen Schein hielt.

Johannes fügt V. 36. und 37. hinzu, ἐγένετο γὰρ ταῦτα, ἵνα u. ſ. w. — offenbar in dieſem Sinne: Es ſey um ſo mehr hieran zu glauben, da das Nichtbeinbrechen und der Stich der Schrift gemäß geſchehen ſeyen. Die Stelle der Schrift V. 37. findet ſich Exod. 12, 46. vergl. Num. 9, 12. Pſ. 34, 21. Joh. vergleicht alſo Jeſum typologiſch mit dem Oſterlamme. Die ἑτέρα γραφὴ V. 37. ſteht Zach. 12, 10. Das Citat des Johannes weicht von der Sept. (ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο) ab; das Johanneiſche εἰς ὃν ἐξεκέντησαν iſt wörtliche Ueberſetzung des Originals, denn דקר iſt urſprünglich ἐκκεντεῖν, κατακεντεῖν, wie die Septuaginta auch ſonſt

*) S. hierüber Ferd. Gruneri Comment. de I. Chr. morte vera non simulata, Acced. Gottfr. Gruneri vindiciae mortis I. Chr. verae. Hal. 1805. 8. Die entgegengeſetzte Anſicht vertheidigt Dr. Paulus in ſeinem Comment. Bd. 3. S. 810. f.

das Wort übersetzt. *) Ob נקף im Original metaphorisch zu nehmen sey (probris lacessere, insultare) ist wenigstens noch zweifelhaft. **) Joh. nimmt es nicht so. Das Hauptmoment des Citats liegt bey Johannes mehr in dem einzelnen ἐξεκέντησαν, als in dem ganzen Gedanken. Uebrigens ist die Stelle, woraus das Citat genommen ist, offenbar Messianischen Inhalts.

Zu V. 38. — 42. vergl. die ergänzenden Erzählungen Matth. 27, 57. — 61. Mark. 15, 42. — 47. Luk. 23, 50. — 56. Ueber Joseph von Arimathia geben die drey ersten Evangelien nähere Auskunft. Dieser begüterte, gläubige und edle Mann, bisher aus Furcht vor den Juden verborgen, tritt jetzt muthig auf und bekennt seine Pietät gegen den verehrten Freund und Lehrer. Er mußte vielleicht, daß Christus wirklich gestorben sey, und der Leichnam abgenommen werden sollte. Wahrscheinlich bat er bey Pilatus darum, den Leichnam Jesu abnehmen zu dürfen, bald nachdem die Juden bey dem Landpfleger, um das Beinbrechen und Abnehmen der Gekreuzigten vor Sabbatsanfang angehalten hatten, vergl. Mark. 15, 44. ***) Da Pilatus vom Centurio hört, Jesus sey wirklich schon todt, so macht er keine Schwierigkeit. Nicht selten schenkte man die Leichname der Gekreuzigten ihren Angehörigen zur Bestattung. †) Kaum also war, wie es scheint, das Beinbrechen beendigt, so kommt Josephus von Arimathia dazu und nimmt den Leichnam Jesu ab. Nikodemus bringt Myrrhen und Aloe, ††)

*) S. Gesenius unter d. W.

**) S. Rosenmüllers Scholien zu Zach. 12, 10., wo die metaphor. Bedeutung vertheidigt wird. Vergl. dagegen Kuinöl zu d. St. und Lampe.

***) Ueber diese Enantiophanie siehe Lampe zu der St.

†) Von Verres sagt Cicero: securi percussorum corpora foris obiecit, aut *pretio* vendidit sepellendi potestatem. Pilatus schenkte dem Josephus den Leichnam, Mark. 15, 45.

††) Ueber diese sogenannte Æylaloe siehe Celsus Hirrobot P. 1. p. 135. sqq. vergl. Lampe bey d. St.

(das letztere gebrauchten auch die Aegyptier zur Leichenbestattung,) ὡς λίτρας ἑκανὸν, — für die fromme Verehrung der wohlhabenden Männer nicht zu viel. *) Nach Jüdischer Sitte, bemerkt Johannes, wird der ἐνταφιασμὸς verrichtet. Es war also kein Aegyptischer ἐνταφιασμὸς, wonach man Hirn und Eingeweide herausnahm und das Leere mit Gewürz füllte. Nur vorläufig scheinen Joseph und Nikodemus die Bestattung verrichtet zu haben. Der Tag eilte zu Ende und der Sabbat war vor der Thür. Die vollständigere Bestattung, die ἄλειψις, konnte erst nach beendigtem Sabbat Statt finden. Nimmt man an, entweder daß die Frauen Mark. 16, 1. Luk. 23, 55. — 24, 1. nichts von diesem ἐνταφιασμὸς wußten, oder, wenn sie dabey waren, wie Matth. Markus und Lukas versichern, die vollständigere Bestattung den Tag nach dem Sabbat zu verrichten sich vornahmen, so verschwindet auch diese Enantiophanie zwischen Joh. und den drey ersten Evangelien.

Der κῆπος könnte, nach Matth. 27, 60. zu urtheilen, ein Eigenthum des Joseph gewesen seyn. Da aber aus V. 42. hervorgeht, daß man den Leichnam nur vorläufig in das nahe neue Grab brachte, so hat diese Vermuthung nichts für sich. In welchem Sinne das Felsengrab ein neues war, giebt Luk. 23, 53. genauer an.

20, 1. — 31.

Christi Auferstehung und Erscheinungen in Jerusalem (Judäa).

Johannes erzählt hier nur, was er sah, und von der Maria Magdalena erfuhr.

Mit der Zeitangabe V. 1. stimmt am genauesten überein Luk. 24, 1. Für τῇ μιᾷ **) τ. σ. hat Mark. 16, 9.

*) Man vergl. damit, was Josephus von dem ἐνταφ. des Herodes erzählt. Arch. 17, 8. 3.

**) S. Winers Grammatik S. 74.

τῇ πρώτῃ σαββάτου. Τὰ σαββάτα in der Bedeutung von Woche, wie hier, siehe Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. 1 Kor. 16, 2. — Johannes erzählt nur von der Maria Magdalena. Ging sie vielleicht zu allererst? Sie war von bewegsamer Art. Oder deutet das οἴδαμεν V. 2. (wofür unbedeutende Auctoritäten οἶδα haben und neuere Conjectur οἶδα μὲν darbietet,) darauf hin, daß es zwar mehrere Frauen waren, Joh. aber nur dieser einen erwähnt, weil sie allein zurücklief, und ihm und dem Petrus die Nachricht brachte? Nach Matth. 28, 1. Mark. 16, 1. Luk. 24, 1. waren es mehrere Frauen die so früh zum Grabe hinausgingen, um den Leichnam zu salben.

Auf die Nachricht der Maria Magdalena, die, da sie den Stein weggewälzt sieht, ohne genauere Untersuchung der Sache mit ihrer ängstlichen Vermuthung zurückgelaufen war zu Simon Petrus und Johannes, — eilen diese beyden (nach Luk. 24, 12. Petrus allein) zum Grabe hinaus, während ihnen, wie es scheint, Maria Magdalena langsamer nachfolgt. Charakteristisch bemerkt Joh., er sey schneller gelaufen und früher am Grabe gewesen, als Petrus. Solche Züge beurkunden die Echtheit des Evangeliums selbst dem Zweifelsüchtigsten. Unter der Zeit waren die übrigen Frauen, welche die Engelserscheinung gehabt hatten, auf einem anderen Wege zur Stadt zurückgekehrt. Johannes, der wie es scheint aus natürlicher Scheu es nicht wagt, zuerst in das Grab hineinzugehen, sieht bloß die Grabtücher. Petrus aber, der darauf in das Grab hineingeht, sieht die Grabtücher auch, aber gesondert davon auch das Schweißtuch an einem besondern Orte. *) Davon überzeugt sich nun auch Johannes. Sie konnten daraus nur schließen, daß der Leichnam mit Bedacht und ohne Gewalt weggenommen sey, weil sie, wie Johannes ehrlich gesteht, von der Auferstehung Christi nach der Schrift noch nichts wußten.

*) Χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον.

Die Reden Jesu in den drey ersten Evang. hierüber müssen also, gering gesagt, sehr dunkel und unverständlich gewesen seyn. Hätten die Jünger auf eine Auferstehung Christi gehofft, oder sie nur irgend für wahrscheinlich gehalten, so würden sie aus dem, was sie sahen, haben schließen können, daß Jesus wieder lebendig geworden, sich selbst von den Grabbinden los gemacht und jedes an seinen Ort gelegt habe. So aber kehren sie εἰς ἑαυτούς, nach ihrer Wohnung, zurück, ohne weiter zu forschen und zu fragen.

Maria war nun allein am Grabe stehen geblieben, weinend. Da sie in das Grab hineinsieht, bemerkt sie zwey Engel in weißen Gewändern. Nach Mark. und Lukas sahen die Frauen (außer der Maria Magdalena) gleich im Anfange, da sie in das Grab hineingingen, nach Mark. einen, nach Luk. zwey Engel. Nach Matthäus saß der Engel auf dem Steine vor der Thür des Grabes. Nach Mark. war der Engel ein νεανίσκος, bey Luk. heißen beyde Engel ἄνδρες δύο. Diese Enantiophanie genügend zu lösen, scheint mir unmöglich. Auf jeden Fall hat, was die Zahl der Engel betrifft, welche die Frauen sahen, entweder Luk. oder Mark. Unrecht. Zu künstlich ist die Annahme, daß ein Theil der Frauen vorn im Grabe stehen geblieben, und so nur einen, ein anderer Theil aber, tiefer ins Grab hineingehend, zwey Engel gesehen habe. Wie aber kam es, daß Petrus und Johannes nichts von den Engeln sahen, und nur die Maria? Wo waren die Engel geblieben, welche die Frauen zuerst sahen, und wo kamen sie wieder her, als Johannes und Petrus weg waren? — Anzunehmen, daß Maria früher wieder an das Grab gekommen, als die beyden Jünger, und also, chronologisch betrachtet, Joh. 20, 11.—17. vor 3. —10. zu setzen sey, *) will sich nach meiner Ansicht auf keine Weise schicken. Eher noch möchte

*) So Dr. Paulus, Commentar Bd. 3. S. 870. 872. 73.

ich mich entschließen, mit Griesbach *) anzunehmen, die Engel seyen, als Petrus und Johannes im Grabe waren, in den Seitengängen des weiten Grabes gewesen, — zufällig, oder vielleicht absichtlich, weil sie die Apostel nicht kannten, und nicht wußten, ob es Freunde oder Feinde waren. Aber bey diesem Lösungsversuche scheint sich die Engelerscheinung in ein natürliches Factum verwandeln zu müssen. Waren die Engel aber Menschen, so waren es gewiß Freunde Jesu; dann kannten sie auch die beyden Jünger. — Auffallend und für den aufmerksamen und unbefangenen Beobachter von Bedeutung ist es, daß Maria Magdalena den einen Engel zu den Häupten, den andern zu den Füßen, wo der Leichnam gelegen hatte, sitzen sieht. Die Engel bey Lukas stehen oder stellen sich zu den Frauen. Doch wer will den Schleier lüften, der diese Engelerscheinung bedeckt! —

Maria spricht zu den Engeln, die sie fragen, warum sie weine, nicht als zu Engeln; sie erschrickt nicht vor ihnen, fragt sie nicht, da sie es doch wissen konnten, was sie zu wissen begehrte. — Vielleicht, daß ein Geräusch von hinten sie in der Unterredung mit den Engeln störte. Ohne eine Antwort der Engel abzuwarten, wendet sie sich zurück. — Sie erkennt Jesum nicht, hält ihn für den Gärtner. — Wahrscheinlich hatte Jesus, da er das Grab verlassen hatte, sich von dem befreundeten Gärtner die Kleidung geben lassen, in der ihn Maria für den Gärtner hält und ihn um so weniger erkennt, da der quaalvolle Tod sein ihr sonst bekanntes Angesicht sehr entstellt haben mochte. Sie bittet ihn, daß, wenn er vielleicht den Leichnam fortgetragen, er es ihr sagen möchte, daß sie ihn nähme (κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ) und mit den Freunden an einem sicheren Orte bestatten könnte. Jetzt erst, da Jesus sie mit

*) S. Griesbachs Vorlesungen über die Hermeneutik des N. T. mit Anwendung auf die Leidens- und Auferstehungsgeschichte. S. 293. 94.

ſeiner gewöhnlichen Stimme und Art beym Namen nannte, kehrt ſie ſich ganz um, was ſie vorher nicht ſcheint gethan zu haben, ſieht den Fremden genauer an, und erkennt in ihm den Herrn. Ραββουνὶ iſt die härtere Galiläiſche Form der Anrede. Maria, ſcheint es, fiel dem Herrn zu Füßen und wollte ehrfurchtsvoll ſeine Füße (Matth. 28, 9.) umfaſſen. Jeſus aber wehrt ihr V. 17. mit den Worten: μή μου ἅπτου! *) u. ſ. w. Iſt dieſe Leſeart geſund, ſo kann der Zuſammenhang der Begebenheit und der Sinn der Worte Jeſu kein anderer ſeyn, als dieſer: Maria fiel dem Herrn zu Füßen, ihn, als ein höheres Weſen, anzubeten. Anbetung aber nahm Jeſus noch nicht an; er war noch nicht erhöhet. Daher: Rühre mich nicht an! Ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater. Noch bin ich Euer Bruder! Gehe — eile vielmehr jetzt zu meinen Brüdern und ſag ihnen, daß ich, — noch ein Menſch und ihr Bruder, — auffahren werde zu meinem Vater und Eurem Vater, zu meinem Gott und zu Eurem Gott, d. h. zu meinem Vater, und meinem Gott, der auch der Eurige iſt. — Die andere Erklärung, daß Jeſus μή μου ἅπτου in dem Sinne geſagt habe: Halte Dich jetzt nicht dabey auf, ich kehre noch nicht zurück zum Vater, — eile u. ſ. w. hat gegen ſich das Perfectum ἀναβέβηκα, welches hier als (futurascirendes) Präſens zu nehmen ſehr hart und unſtatthaft ſeyn würde. — Sollte aber die von den Auctoritäten einſtimmig behauptete Leſeart irgendwie corrupt und eine Conjectur nothwendig ſeyn, ſo ſcheint mir die Gersdorfiſche μου ἅπτου; oder ἅπτου μου die wahrſcheinlichſte zu ſeyn.**) Maria, ſcheint es, ſchreckte bey der unerwarteten Todtenerſcheinung zurück, und rief voll Angſt und Graus vor dem Geiſte, den ſie in der Geſtalt Jeſu zu ſehen glaubte, ραββουνί.

*) S. über die verſchiedenen Auslegungen dieſer Worte Wolf und Kuinöl zu d. St.

**) S. Sprachcharakt. S. 79. Note.

Die Erschrockene beruhigend, spricht der Herr: Fürchte Dich nicht (Matth. 28, 9. 10.), Maria, tritt näher, rühre mich an (20, 27.), siehe, ich bin noch derselbe und in Eurer Mitte u. s. w. Ob die gewöhnliche Lesart der Nachlässigkeit der Abschreiber, dem Zufalle, — oder, wie Gersdorf vermuthet, der doketischen Ansicht, daß das echte μου ἅπτου mit der Heiligkeit des Auferstandenen unverträglich sey, ihren Ursprung verdanke, ist schwer zu sagen. Doch ist im letzteren Falle unerklärlich, warum der Doketismus nicht auch 20, 20. änderte, und wie es gekommen ist, daß die doketische Lesart so allgemein wurde. — Mit Recht aber verwirft Gersdorf sowohl die Interpunction und Erklärung von Paul Bauldrius: *) μὴ· μου ἅπτου! als auch die ingeniöse Vogelsche Conjectur: μὴ οὐ πτόου, letztere, besonders wegen des hier völlig unstatthaften μὴ οὐ, und wegen der Ungewöhnlichkeit des Wortes πτοέω im N. T., so wie wegen der Seltenheit dieser Imperativform. **)

Früher, als Maria diese Erscheinung des Herrn hatte und von ihm den Befehl bekam, den Brüdern (Jüngern) seine leibhafte Auferstehung zu verkündigen, scheint Jesus den andern Frauen erschienen zu seyn, und ihnen den Befehl gegeben zu haben, den Brüdern anzukündigen, daß sie ihn in Galiläa sehen sollten, Matth. 28, 9. 10, vergl. V. 7. Uns unbekannte Umstände aber scheinen bewirkt zu haben, daß Jesus seinen Entschluß änderte, noch 8 Tage in und bey Jerusalem sich aufhielt, und sich daselbst seinen Jüngern zeigte.

Zu V. 18. vergl. Mark. 16, 10. Luk. 24, 9. — 12., was zu Theil nach Johannes zu berichten ist. Denn nach

*) S. Lampe zu d. St. und Bowyer's Conjecturen über das N. T. herausgegeben von Schulz S. 282.

**) S. Vogels de coniecturae usu in crisi. N. T. p. 38 — 41. Diese Einwendungen macht sich der Urheber zum Theil selbst.

Luk. 24. 10. ist Maria Magdalena mit bey den Frauen, welche gleich nach der Engelerscheinung den Jüngern die Auferstehung Jesu verkündigten. Dieß ist nach Johannes nicht gut möglich. Oder holte Maria die übrigen Frauen auf dem Rückwege nach der Stadt wieder ein?

Zu V. 19. — 23. dient als Ergänzung Luk. 24, 13. — 43. welches aber wieder aus Johannes zu berichtigen ist. In dem θυρῶν κεκλεισμένων — — ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον u. s. w. haben ältere Ausleger *) und auch die Wundersüchtigen der neueren Zeit ein Wunder finden wollen. Hätte es dann nicht heißen müssen διὰ τῶν θυρ.? Wozu auch dieses abentheuerliche Wunder? Jesus wäre dann den Jüngern gerade als ein Phantom erschienen, was er ja eben nicht wollte. Die Jünger hielten sich versteckt, aus Furcht vor den Juden. Vielleicht, daß man jetzt, da die Kunde von der Auferstehung Jesu sich verbreitete, den Jüngern nachstellte, vergl. Matth. 28, 11. — 15. Das ἔστη εἰς τὸ μέσον drückt hier nur das Unerwartete und Plötzliche aus, vergl. Luk. 24, 36. V. 20. muß aus Luk. 24, 37. — 40. erklärt und ergänzt werden. Zwischen V. 20. und 21. ergänze man Lukas 24, 41. — 48. Ob εἰρήνη ὑμῖν Vers 21. das Abschiedswort gewesen, oder das zu dem Folgenden einleitende Trost- und Beruhigungswort ist wenigstens zweifelhaft. Das letztere ist mir aber wahrscheinlicher, vergl. zu 14, 27. Jesus tröstet die Apostel wegen ihres schwierigen Berufes. Er wiederholt ihnen nicht nur, was er ihnen schon 17, 18. gesagt hatte, daß ihre ἀποστολὴ in der seinigen gegründet sey V. 21., sondern, indem er sie, (nach alter Prophetenart symbolisch handelnd,) anhaucht, verkündigt er ihnen auch V. 22., daß, so gewiß er sie jetzt anhauche, eben so gewiß sie den heiligen Geist, den versprochenen, empfangen würden. Schon Theodorus

*) S. Lampe und Wolf zu d. St.

von Mopsv. bemerkte richtig, daß der Imperativ λάβετε V. 22. wegen Apostelg. 2. (vergleiche Luk. 24, 49.) als Futurum zu nehmen sey. Das der Mittheilung des heiligen Geistes, und dem bildlichen πνεῦμα, רוח, entsprechendste Symbol war das Anhauchen. — Vers. 23 übergiebt Jesus den Aposteln das wesentlich dem heiligen Geiste und nur unter der Bedingung des Besitzes von diesem auszuübende Amt der Sündenvergebung, welches, da der Ausdruck ganz allgemein ist, sich offenbar nicht bloß auf das Erlassen und Behalten der Sünden bey der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, vergl. Matth. 16, 16. Luk. 24, 47., sondern auch auf die Sündenvergebung innerhalb der christlichen Gemeinde bezieht, vergl. 1 Kor. 5, 4. 5. 2 Tim. 1, 20. Apostelg. 5, 5. u. a. *) — Die Lesart schwankt hier zwischen ἀφίενται und dem wahrscheinlicheren ἀφέωνται. Der Begriff von κρατεῖν ergiebt sich aus dem Gegensatze. Es ist zwar, da es nicht selten dem λύειν gegenübersteht, Apostelg. 2, 24., mit δέειν verwandt, vergl. Jerem. 33, 1. Dan. 10, 8., aber daß dieses letztere Matth. 16, 19. 18, 18. eine andere Bedeutung habe, als hier κρατεῖν, wird jetzt fast ganz allgemein zugestanden.

V. 24. 25. wird der zweifelnde Thomas so dargestellt, wie wir ihn schon kennen gelernt haben. **) Er liebte Klarheit und Gewißheit. Wohl gilt hier Leo's des Gr Wort: dubitatum est ab illo (illis), ne dubitetur a nobis! Die Jünger mochten ihm erzählt haben, was Jesus gethan hatte, um sie von seiner Auferstehung zu überzeugen. V. 20. Darauf bezieht sich die Antwort des zweifelnden Thomas, V. 25. Er hielt, was ihnen die

*) Darin liegt aber keine äußerliche priesterliche Gewalt; den richtigen geistigen Sinn entwickelt am schönsten Dr. Schleiermacher in der classischen Schrift: der christliche Glaube u. s. w. Bd. 2. S. 583. ff. Vergleiche Luthers Sermon vom Sacrament der Buße in Lomlers Auszuge Bd. 1. S. 73. 83.

**) S. Niemeyers Charakteristik. Bd. 1. S. 95. ff.

Jünger erzählt hatten, für eine Täuschung der Einbildungskraft. Von einem τύπος *) τῶν ἥλων an den Füssen ist hier nicht die Rede. Mit Recht schließt man daraus, daß die Füße bey der Kreuzigung nicht angenagelt, sondern nur angebunden worden waren. **)

V. 26. Erst nach acht Tagen besucht Jesus die Jünger wieder, wie es scheint, in Jerusalem, in einem bestimmten Hause, wo sie sich zu versammeln pflegten, ἔσω, vergl. Apostelg. 1, 13, 2, 1. ff. und wo sie vielleicht weitere Befehle von ihm erwarteten. Jesus scheint jetzt mit seinen Jüngern keinen beständigen Umgang mehr gepflogen zu haben, sondern sich vorerst in der Stadt nur denen gezeigt zu haben, welchen er wollte. Sein Aufenthaltsort war vielleicht den Jüngern selbst nicht bekannt. Ein stetes Zusammenseyn Jesu mit seinen Jüngern hätte vielleicht das Synedrium aufmerksamer gemacht und zu neuen Verfolgungen gereizt. ***)

Zwischen V. 26. und 27. muß man ergänzen, daß die Jünger dem Herrn von den Zweifeln des Thomas erzählt hatten. Πιστὸς ist hier so viel als πιστεύων (εὐπειθής Hesychius) vergl. Gal. 3, 9. †) Die freudig staunende Antwort des Thomas V. 28. wird verschiedentlich ausgelegt. ††) Gegen die Erklärung des Theodor von Mopsv., daß die Worte des Thomas ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου nur Ausruf der Bewunderung und Lobpreisung Gottes darüber seyen, daß er Christum von den Todten erweckt habe, spricht erstlich der Ausruf ὁ κύριός μου, der sich nur auf Christum beziehen kann, sodann aber das εἶπεν αὐτῷ, welches αὐτῷ nur in ganz unbedeutenden Auctoritäten fehlt. Unleugbar sind die

*) Ueber τύπος siehe Wetstein.
**) Vergl hier Paulus Commentar Bd. 3. S. 764. ff. und dessen Memorabilien Stück 4.
***) Vergl. Jahns Nachträge zu s. theol. WW. S. 11. ff.
†) Vergl. Alberti zu 1 Tim. 3, 1.
††) S. Lampe zu d. St.

Worte als ausrufende Anrede an Jesum (vokativisch) zu nehmen. Thomas bekennt, daß er den Auferstandenen als seinen Herrn und Gott anerkenne. Die schwankende Bedeutung von θεὸς in dieser Verbindung erlaubt aber nicht, aus dieser Anrede einen Beweisort für die Gottheit Christi im engsten Sinne zu machen. V. 29. hat ganz den Ton liebreicher Zurechtweisung. Ohne Frage (in einigen Auctoritäten steht hinter πεπίστευκας ein Fragezeichen,) sind die Worte ὅτι — πεπίστευκας so zu nehmen: Weil Du mich gesehen hast, hast Du geglaubt, (glaubst Du) daß ich auferstanden bin! — In Erwägung aber, daß der Zweifel an der Wahrheit seiner Auferstehung, wenn er nur durch leibliches Sehen sich wolle heilen lassen, künftighin unauflösbar seyn werde, und in Betrachtung, daß der Zweifel des Thomas zum Theil seinen Grund hatte in einem tadelnswerthen Mißtrauen gegen seine Mitapostel, — preiset Jesus diejenigen selig, welche (an seine Auferstehung) fortan glauben würden, ohne ihn leiblich zu sehen.

Hieran schließt sich nun V. 30. und 31. sehr schön an. Der Zusammenhang zeigt, daß unter den σημείοις V. 30. keine Wunder, sondern nur Auferstehungszeichen Jesu zu verstehen seyen. Richtig bemerkt Euthymius zu dieser Stelle: Τὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν πάντως λέγει. διὰ τοῦτο γὰρ εἶπεν, ὅτι ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.*) Jene vielen und anderen Zeichen, — standen sie etwa in andern Evangelien die Joh. kannte? Unsere drey ersten Evangelien kann Joh. nicht wohl gemeint haben. Denn obgleich zum Theil andere σημεῖα der Auferstehung darin erzählt werden, so sind es doch nicht πολλά. Joh. meint wohl mehr die nicht niedergeschriebenen σημεῖα, von deren Vielheit uns auch der Apostel Paulus 1 Kor. 15, 5.—7. Zeugniß giebt. Ταῦτα

*) Eben so Chrysostomus und Theophylakt.

V. 31. kann nur auf die σημεῖα Cap. 20, 1. ff. bezogen werden. Der Glaube an die Auferstehung Christi vollendete den Glauben an Jesum als den Christ, den Sohn Gottes. Der Schluß von V. 31. ist zu verstehen aus 6, 40. 47. und ähnlichen Stellen. Richtig wird ἐν ὀνόματι αὐτοῦ auf ζωὴν ἔχητε bezogen, nicht auf πιστεύοντες. Weder Apostelg. 13, 39. noch Ephes. 1, 13. kann die letztere Construction rechtfertigen. Die erstere aber wird hinlänglich gerechtfertigt durch die Richtigkeit des Gedankens und durch die Analogie von 8, 57. 1 Joh. 5, 11. 12. 4, 9. Wie Johannes sich ausgedrückt haben würde, wenn ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ zu πιστεύοντες zu beziehen wäre, sieht man aus 1 Joh. 5, 13. Allerdings steht ἐν ὀνόματι αὐτοῦ für ἐν αὐτῷ oder δι' αὐτοῦ, aber man darf dabey nicht unbemerkt lassen, daß das ὄνομα Jesu seine Würde als Messias und Sohn Gottes bezeichnet, wodurch er allein im Stande ist, uns das ewige Leben zu geben.

V. 30. und 31. scheint Johannes sein Evangelium völlig zu schließen, indem er den Zweck nicht bloß des 20sten Capitels, sondern seines ganzen Evangeliums kurz und klar angiebt. Dieses vollständigen Schlusses ungeachtet aber, wird

21, 1. — 25.

nicht nur ein neues σημεῖον (die dritte φανέρωσις) des Auferstandenen 1.—14. und die Weissagung Christi den Tod des Petrus und Johannes betreffend erzählt, 15.—23. sondern auch V. 24. 25. ein neuer, ähnlicher Schluß des Evangeliums hinzugefügt. Es entsteht deßhalb hier die Frage, ob Cap. 20, 30. 31., wie Cocrejus meinte, mehr als eine, den Faden der Erzählung bey Gelegenheit des Ausspruches Christi Cap. 20, 29. unterbrechende παραθήκη, oder ob, wie seit Hugo Grotius viele neuere Kritiker behaupten, Cap. 21. als ein Nachtrag zu dem

bereits geſchloſſenen Evangelium entweder von ſpäterer, oder von der Hand des Evangeliſten ſelbſt anzuſehen ſey? Hierüber kann nur nach vollendeter Auslegung des Einzelnen gehörig entſchieden werden.

Es iſt wahrſcheinlich, daß Jeſus ſich nach der Erſcheinung 20, 26. ff. nach dem ſicheren Galiläa begeben habe, und ſeine Jünger ihm hieher gefolgt und bis auf Weiteres Matth. 28, 16. zu ihrem Geſchäft wieder zurückgekehrt ſeyen. Ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν V. 1. iſt echt Johanneiſch, vergl. 7, 4., ganz unjohanneiſch aber das folgende ἐφανέρωσε ohne ἑαυτὸν für ἐφανερώθη V. 14. u. a. m. Nach V. 4. ſcheint ἐπὶ τῆς θαλ. τ. τιβ. (6, 1.) ſo viel als παρὰ zu ſeyn. Richtiger aber ſagt man, daß die Bedeutung des ἐπὶ hier ſchwanke. Es werden V. 2. nur ſieben Jünger genannt. Ob Nathanael, (1, 46.) mit Bartholomäus Matth. 10, 3. eine Perſon ſey, iſt wohl wahrſcheinlich, aber nicht gewiß. Die beyden letzten werden nicht genannt, vielleicht, weil es keine Apoſtel waren, oder der Verfaſſer ihre Namen nicht wußte. Es war ein zufälliges Zuſammenſeyn, ἦσαν ὁμοῦ, *) der Jünger, die alle Fiſcher geweſen zu ſeyn ſcheinen. Petrus ſcheint V. 3., mit den Worten: ὑπάγω ἁλιεύειν (ἁλιεύσειν), zum Fiſchen aufzufordern und die andern antworten: ἐρχόμεθα **) u. ſ. w. Dieſe Umſtändlichkeit der Erzählung deutet auf einen Augenzeugen hin, aber — iſt eine ſolche müßige Umſtändlichkeit wohl in der Art des Johannes?

In den Worten καὶ ἀνέβησαν ***) εἰς τὸ πλ. εὐθὺς ſcheint mir das εὐθὺς von der Johanneiſchen Erzählungsart bedeutend abzuweichen. †) Die Fiſcherey

*) S. Kypke zu d. St.

**) Ueber den Gebrauch des ἔρχεσθαι abire, ſiehe Lampe zu d. St.

***) So muß nach den meiſten Auctoritäten bey Griesbach geleſen werden.

†) Häufig ſo bey Mark. Aber Joh. gebraucht weder εὐθὺς noch εὐθέως ſo müßig.

geſchah gewöhnlich in der Nacht, vergl. Ariſtoteles hist. anim. 8, 19. wo die Gründe dafür angegeben werden. *) Für εἰς τὸν αἰγ. V. 4. leſen bedeutende Auctoritäten ἐπὶ, auf jeden Fall ſteht hier εἰς in der Bedeutung von ἐπί. Ungewöhnlich ruft Jeſus ſeine Jünger hier παιδία. Unter dem Helleniſtiſchen προσφάγιον (Zugemüße), wofür die Attiker ὄψον, ὀψώνιον gebrauchen, werden hier offenbar Fiſche verſtanden. **) Die Frage ſcheint nicht ſowohl die zu ſeyn: Habt Ihr etwas zu eſſen? als vielmehr: Habt Ihr Fiſche gefangen? Jeſus giebt den Fiſchern den Rath, das Netz zur rechten Seite des Schiffes auszuwerfen: ſie hatten es vielleicht bisher nur an der linken Seite gethan. Die Jünger folgen dem Rathe des kundigeren Fremden, und können vor (ἀπὸ) der Menge der gefangenen Fiſche das Netz nicht mehr ziehen. Der Verfaſſer ſieht hierin ein Wunder. Johannes heißt es V. 7. erkannte den Herrn. Woran? An dem wunderbar glücklichen Erfolge ſeines Rathes? Petrus, heftig und übereilt, wie er war, kann die Landung nicht erwarten, er wirft ſich ins Meer, um früher, als die Andern zu Jeſu zu kommen, oder um ſich zu überzeugen, ob er es ſey. Aehnlich iſt Matth. 14, 28. ff. Nach Fiſcherart war er γυμνὸς, d. h. hier bloß mit dem Unterkleide angethan. Er wollte das Oberkleid ἐπενδύτη (χιτὼν) nicht im Stiche laſſen, oder vielleicht nur vor dem Herrn des Anſtandes wegen nicht γυμνὸς erſcheinen. Um aber durch das weite Gewand im Schwimmen nicht gehindert zu werden, gürtet er es auf, διεζώσατο. Sowohl hierin, als in dem, was V. 8. erzählt wird, zeigt ſich die Erzählung eines Augenzeugen: aber die Umſtändlichkeit iſt wiederum für eine Joh. Erzählung zu kleinlich. V. 11. lehrt bey τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων, μεστόν, ergänzen. Gewiß iſt V. 9. an kein Wunder zu denken. Wahrſcheinlich

*) S. Lampe zu d. St.

**) S. Fischer de Vitiis etc. p. 697. ff.

hatte Jesus, vielleicht mit Hülfe des Petrus, die ἀνθρακιὰ am Ufer angemacht, und das ὀψάριον darauf gelegt, auch das Brot herbeygeschafft. Sonst würde der Umstand nicht besonders bemerkt worden seyn, am wenigsten in dieser Art. Man kann aber dabey nicht unbemerkt lassen, daß die Erzählung bey aller kleinlichen Umständlichkeit dennoch sehr wenig Klarheit und Anschaulichkeit hat. Woher das ὀψάριον? Hatte Jesus selbst es gefangen, oder mitgebracht? — Es schien dieses eine ὀψάριον für die ganze Fischergesellschaft zu wenig. Daher V. 10. der Befehl von den eben gefangenen Fischen dazu zu thun. V. 11. scheint Petrus das Netz allein an das Land, ἐπὶ τῆς γῆς (ἐπὶ τὴν γῆν, wie auch einige Cod. haben), zu ziehen. Nach V. 6. aber müssen ihm die Andern wohl geholfen haben. Die Anzahl der Fische V. 11. gehört wieder zu der fast apokryphischen Umständlichkeit der Erzählung. Nur angedeutet ist das Wunderbare darin, daß das Netz bey der Menge der Fische nicht zerriß. Ἀριστᾶν steht hier in seiner ursprünglichen Bedeutung vom Frühstücken; aber, wie es scheint, zufällig, denn im Hellenistischen Sprachgebrauche wird ἀριστᾶν von jeder Mahlzeit gebraucht.*) Da die Jünger alle den Herrn erkannten, so wäre es unnöthig und vielleicht unschicklich gewesen, ihn zu fragen. Ist dieß der Sinn des τολμᾶν in dieser Stelle? Ueberflüßig und nichtsbedeutend kann es nicht seyn.**) V. 13. steht ἔρχεται allerdings überflüßig, und gehört zu den populären mahlerischen Redeweisen. Τὸ ὀψάριον ist hier collectivisch zu nehmen, vergl. V. 9. und 11. Es heißt V. 15., dieß sey die dritte φανέρωσις gewesen. Da wir von der Zeit dieser Erscheinung und wie bald sie nach der Cap. 20, 26. ff. erzählten vorgefallen sey, nichts Genaues wissen, so ist schwer zu

*) S. Lampe zu d. St.

**) S. Lampe zu d. St.

ſagen, ob dieſ
Deis und dieſe
hanneiſch.
Unmittel
um deren w
wurde. Sch
die Hauptper
ſolche hier.
Unſtreit
17. in Bezie
Petrus. *)
1, 43. Matt
Art, wie J
Beyname K
geworden
ἀγαπᾷν u
Dieß iſt ech
τοῦτον ka
als dieſe,
lung auf di
26, 33. P
ſich die Fr
dieſes Cap
des Petrus
es vielleicht
Beziehung a
licher zu mach
nicht, und in d
len ſie ebenfalls.
τοῦ ſo zu erklären
Antwort des Petru
wußte, wie leicht die

*) So Cyrill zu d. St.
**) Falſch bemerkt Caſaubo
als φιλεῖν, daher Ebr
che, Petrus aber beſch

von einem andern ankleiden zu laſſen. Eher bin ich geneigt mit Kuinöl anzunehmen, daß damit der Zuſtand der Gefangenſchaft angedeutet werde. Das folgende ἄλλος σε ζώσει macht noch mehr Schwierigkeit. Im Gegenſatz gegen das ζώννυς σεαυτὸν ſcheint es nur die Hülfloſigkeit des Alters zu bedeuten, das ſich nicht mehr ſelbſt ankleiden kann. Im Zuſammenhange aber mit ἐκτενεῖς τ. χ. σ. und dem folgenden καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις ſcheint es ſich auf einen gezwungenen und leidenden Zuſtand überhaupt zu beziehen. Kuinöl ſagt, der Gürtel bedeute hier, wie Apoſtelg. 21, 11., ſo viel als Feſſel. Damit ſtimmt das οἴσει ὅπου οὐ θέλεις gut zuſammen. Daß Jeſus es ſo genommen habe, iſt nicht unwahrſcheinlich. Unſer Verfaſſer aber nimmt es unſtreitig von dem Gegürtetwerden bey der Kreuzigung,*) oder von dem mit Stricken Gebundenwerden am Kreuze.**) Das Letztere iſt das Wahrſcheinlichſte. Schon Tertullian ſagt: tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci astringitur. ***) Das οἴσει ὅπου οὐ θέλεις deutet ebenfalls auf einen gezwungenen, leidensvollen Zuſtand hin, und bezeichnet entweder das Geführtwerden zum Tode, oder zum Gefängniß. Die Auslegung unſeres Schriftſtellers von den Worten Chriſti hat alſo nichts Weſentliches gegen ſich, im Gegentheil viel für ſich. Indeſſen kann nicht geleugnet werden, daß die Worte Chriſti zu dunkel ſind, als daß man ſagen könnte, dieſe Deutung ſey die allein richtige. Vielleicht, daß die Rede Chriſti nicht vollſtändig iſt und ſo der wahre Sinn derſelben auf immer verloren gegangen iſt. Der Ausdruck δοξάσει τὸν θεὸν ſcheint Johanneiſch, gehört aber in der

*) Ev. Nicod. cap. 10., wo erzählt wird, daß Chriſtus, als man ihn kreuzigte, mit einem Tuch um die Hüften gegürtet wurde.

**) Vergl. Hirſchfeld zu d. St. und Lampe Anmerk. zu d. St. 15.

Sehr wahr und natürlich iſt, was V. 17. erzählt wird, daß Petrus betrübt wurde, da der Herr ihn zum dritten Male fragte, und daß er nicht ohne Schmerz antwortete: Herr Du weiß ja Alles, alſo auch, daß ich Dich liebe! —

Vers 18. ſchließt ſich an V. 15. — 17. ſo an. Du haſt jetzt, will Jeſus ſagen, jung und rüſtig, wie Du biſt, Deine Liebe zu mir aufs kräftigſte bekannt, und ich habe Dich von Neuem für würdig erklärt zur Führung des apoſtoliſchen Amtes, welches ohne die treueſte, feſteſte Liebe zu mir nicht geführt werden kann. Bedenk aber wohl, was Dir bevorſtehet! Wirſt Du auch im Alter, Leiden und Tod, die Deiner warten, mir getreu bleiben? — Die Präterita in der erſten Hälfte des Verſes 18. ſcheinen anzudeuten, daß Petrus damals nicht mehr jung war. — Jeſus ſtellt der freyen Willkühr und Selbſtſtändigkeit in der Jugend gegenüber den Zwang, die Hülfloſigkeit und die Leiden des Greiſenalters. Wollte aber Jeſus nur dieß dem Petrus vorherſagen, daß er einſt alt und hülflos werden würde, ſo wäre der Gedanke höchſt müßig und zwecklos. Unverkennbar iſt die Rede ſymboliſcher Art. Was aber ſoll ſie bedeuten? Vers 19. heißt es, Jeſus habe damit andeuten wollen, durch welchen Tod (Todesart) Petrus dereinſt Gott verherrlichen werde (als Märtyrer). Die kirchliche Tradition erzählt, daß Petrus zu Rom unter Nero gekreuzigt wurde. *) Hierauf bezieht der Verfaſſer die Worte Chriſti, — wahrſcheinlich ex eventu. Das ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου ſcheint dieſer Deutung günſtiger, als der Gurlittiſchen Auslegung von dem hülfloſen Ausſtrecken der Hände, um ſich

*) S. Euseb. 2, 25. Tertull. de praescript. cap. 36. Ueber die fabulöſen Nachrichten darüber, ſiehe Lampe zu d. St. und Gurlitt Lection. in N. T. Spec. 3. 1805. Explicatur C. 21, Ev. Ioan. et simul de eius auctoritate exponitur.

von einem andern ankleiden zu laſſen. Eher bin ich geneigt mit Kuinöl anzunehmen, daß damit der Zuſtand der Gefangenſchaft angedeutet werde. Das folgende ἄλλος σε ζώσει macht noch mehr Schwierigkeit. Im Gegenſatz gegen das ζώννυας σεαυτὸν ſcheint es nur die Hülfloſigkeit des Alters zu bedeuten, das ſich nicht mehr ſelbſt ankleiden kann. Im Zuſammenhange aber mit ἐκτενεῖς τ. χ. σ. und dem folgenden καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις ſcheint es ſich auf einen gezwungenen und leidenden Zuſtand überhaupt zu beziehen. Kuinöl ſagt, der Gürtel bedeute hier, wie Apoſtelg. 21, 11., ſo viel als Feſſel. Damit ſtimmt das οἴσει ὅπου οὐ θέλεις gut zuſammen. Daß Jeſus es ſo genommen habe, iſt nicht unwahrſcheinlich. Unſer Verfaſſer aber nimmt es unſtreitig von dem Gegürtetwerden bey der Kreuzigung,*) oder von dem mit Stricken Gebundenwerden am Kreuze.**) Das Letztere iſt das Wahrſcheinlichſte. Schon Tertullian ſagt: tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci astringitur. ***) Das οἴσει ὅπου οὐ θέλεις deutet ebenfalls auf einen gezwungenen, leidensvollen Zuſtand hin, und bezeichnet entweder das Geführtwerden zum Tode, oder zum Gefängniß. Die Auslegung unſeres Schriftſtellers von den Worten Chriſti hat alſo nichts Weſentliches gegen ſich, im Gegentheil viel für ſich. Indeſſen kann nicht geleugnet werden, daß die Worte Chriſti zu dunkel ſind, als daß man ſagen könnte, dieſe Deutung ſey die allein richtige. Vielleicht, daß die Rede Chriſti nicht vollſtändig iſt und ſo der wahre Sinn derſelben auf immer verloren gegangen iſt. Der Ausdruck δοξάσει τὸν θεὸν ſcheint Johanneiſch, gehört aber in der

*) S. Ev. Nicod. cap. 10., wo erzählt wird, daß Chriſtus, ehe man ihn kreuzigte, mit einem Tuch um die Hüften gegürtet wurde.

**) S. Gurlitt zu d. St. und Lampes Anmerk.

***) Scorp. cap. 15.

That bey weitem mehr der ſpäteren kirchl. Gebräuche, als eine eigenthümliche Bezeichnung des Märtyrertodes. *)

Die an ſich zweydeutige Aufforderung Jeſu an den Petrus: ἀκολούθει μοι! V. 19. ſcheint wegen des ganz eigentlich zu nehmenden ἀκολουθοῦντα V. 20 hier metaphoriſchen Sinn der Kreuzesnachfolge, welchen Chryſoſtomus, Euthymius, Theophylakt **) und die älteren Ausleger faſt alle darin finden, nicht haben zu können. Vielleicht wollte Jeſus nur mit dem Petrus etwas insgeheim ſprechen und rief ihn abſeit. Das ἀκολούθει μοι V. 22. ſcheint aber der älteren Auslegung günſtig, vergl. auch 13, 36., worauf vielleicht unſere Erzählung anſpielt. In welchem Sinne man auch dieſe Aufforderung nehmen möge, es iſt bey der Undeutlichkeit der Erzählung ſchwer, den rechten Grund und Zuſammenhang davon einzuſehen. Johannes ſtand zufällig neben dem Petrus. Wie aber kam Johannes dazu, mitzugehen? Auch hierin zeigt ſich der Mangel an Klarheit in der Erzählung, wie wir in den echt Johanneiſchen Erzählungen nicht gewohnt ſind. Die Selbſtcharakteriſtik des Johannes, ὃς — παρεδιδούς σε vergl. 13, 23. — 25. iſt nicht in der Art des Evangeliums. Iſt das Capitel echt, ſo ſind die Worte ὃς — παραδ. auf jeden Fall von ſpäterer Hand, wie auch ihre Stellung hinter ἀκολ. andeutet. Die Frage des Petrus V. 21. οὗτος δὲ τί kann beſonders wegen V. 22. und 23. keinen andern Sinn haben, als den: Was wird mit dieſem werden, was wird ſein Schickſal ſeyn? Es iſt alſo die Frage der Neugier. Andere aber nehmen an, Petrus habe mit dieſer Frage ſeinen Unwillen darüber ausdrücken wollen, daß Johannes ungerufen auch

*) In der Martyrologie ſteht δοξάζεσθαι und τελειοῦσθαι oft ſynonym. Vergl. Suicers thesaurus eccl. unter d. W. δοξαζ. und Heinſius Aristarchus cap. XXII. p. 408.

**) Von dieſen dreyen ſagt Euthymius unrichtig, ſie hätten das ἀκολ. μοι hier nicht metaphoriſch verſtanden.

folgte. Es ist nicht zu leugnen, daß das οὐ ἀπολείπει μοι V. 22. bey dieser Auslegung an Klarheit gewinnt. Aber völlig unverständlich wäre und bliebe dann das ἐὰν αὐτὸν θέλω — — τί πρὸς σέ; — Die Antwort Jesu V. 22. kann im Sinne des Schriftstellers V. 23. nur so verstanden werden: Wenn ich will daß dieser (leben) bleiben (1 Kor. 15, 6.) soll, bis daß ich komme, was geht das Dich an? Du halte Dich nicht bey solchen neugierigen Fragen auf, sondern folge mir! (entweder jetzt, wohin ich dich rufe, — oder dereinst im apostolischen Amt und im Kreuzestode). In welchem Sinne Jesus sagte, ἕως ἔρχομαι lehrt am besten Apok. 2, 5. 16. 3, 11. 22, 12. u. a. m. Es ist offenbar von der Parusie, der Wiederkunft Christi zum Gericht zu verstehen. Diese dachte man sich im apostolischen Zeitalter sehr nahe; ja man glaubte sogar, daß diese Erscheinung des Herrn noch Viele von den ersten Christen und Aposteln lebend antreffen werde, (vergl. 1 Kor. 15, 51. 52.). In diesem Sinne und Zusammenhange scheint die Antwort Christi verstanden werden zu müssen.

Da nun die sinnliche Wiederkunft Christi, die man erwartete, sich von Geschlecht zu Geschlecht verzögerte, und die dringenden Erwartungen derselben sich allmählig verloren, so geschah es, daß man die sich darauf bezüglichen Aussprüche Christi anders, als früher zu deuten anfing. Manche Christen hielten die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft Christi für Eins. Jerusalem aber war zerstört und Christus leiblich nicht erschienen. Da nun Johannes auch noch nach der Zerstörung Jerusalems und überhaupt länger lebte, als die andern Apostel alle, die Wiederkunft Christi sich aber auf eine ungemessene Zeit hinauszustrecken schien, so entstand wahrscheinlich unter den Christen, die Rede, ὁ λόγος, daß Johannes, der Lieblingsjünger, dem Jesus verheißen habe, er werde so lange leben bleiben, bis er komme,

gar nicht ſterben werde. *) — Johannes war unterdeſſen geſtorben, und die Verheiſſung Chriſti ſchien völlig eitel geworden zu ſeyn. Um aber das Wort des Herrn nicht eitel werden zu laſſen, bemerkt unſer Schriftſteller, daß die Worte Jeſu ἐὰν αὐτὸν θέλω u. ſ. w. nur bedingt zu nehmen ſeyen, und daß Jeſus damit nichts weiter habe ſagen wollen, als daß er in ſeinen Beſchlüſſen völlig frey und unbeſchränkt ſey. — Möglich aber, daß der Verfaſſer unſeres Capitels noch zu Lebzeiten des Johannes einer ſo falſchen und unzeitigen Deutung der Worte Jeſu habe entgegentreten wollen.

Da ſonſt nirgends im Evangelium die Rede iſt von einer ſinnlichen Wiederkunft Chriſti, ſo geſtehe ich, daß mir das ἕως ἔρχομαι ganz dazu geeignet ſcheint, um auch von dieſer Seite her Zweifel gegen die Echtheit des Capitels zu erregen.

Was nun den Schluß V. 24. 25. betrifft, ſo iſt offenbar, daß περὶ τούτων und ταῦτα V. 24. ſich auf das ganze Evangelium beziehen. Eben ſo klar aber iſt, daß, da οἴδαμεν als die allein richtige Leſeart angeſehen werden muß, (οἶδα μὲν iſt bloße Conjectur,) diejenigen, welche dem Verfaſſer des Evangeliums das Zeugniß ausſtellen, daß ſie ſeine Erzählungen für völlig wahr halten, Andere ſeyn müſſen, als der Verfaſſer des Evang. ſelbſt. Joh. ſelbſt konnte nicht ſchreiben: οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ. Dieſes αὐτοῦ zeigt unwiderſprechlich an, daß die Bezeugenden ſich von dem Schriftſteller unterſcheiden wollten. **) Das οἶμαι V. 25., wie

*) Ueber dieſen λόγος ſiehe vor Allen Augustinus Tract. zu d. St. und Photius Cod. 229. Vergl. Lampe Proleg. lib. I. cap. VI. p. 98. ff. Gurlitt ſagt, daß Lavater daran geglaubt habe. Früher thaten es, wie Lampe erzählt, einige fanatiſche Engländer. Sie hielten den Evang. Joh. für den Vorläufer des wiederkommenden Chriſtus. Im Mittelalter war der Glaube daran nicht ſelten.

**) Was neuerdings von Dr. Mich. Weber dagegen bemerkt

das Lateiniſche opinor, iſt nicht dagegen; es zeigt nur an, daß dieſen Schlußſatz einer ſchrieb im Namen mehrerer. V. 25., ähnlich dem Schluſſe des 20ſten Capitels V. 30., deutet an, daß der Verfaſſer die ganze Fülle evangel. Traditionen (ſchriftliche und mündliche) im Auge hatte. Mit der Menge der Erzählungen von den Thaten Jeſu, ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησ., verglichen, ſchien ihm das Evangelium des Johannes klein, zumal da es ſo viel Bekanntes ausließ. Hyperboliſch ſetzt er hinzu, er glaube, daß, wenn die Erzählungen von den Thaten Jeſu alle (zuſammen) nacheinander geſchrieben würden, ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, die Welt keinen Raum haben würde für die Menge der geſchriebenen Bücher, (dieſelben nicht faſſen würde.) Dieſe der Johanneiſchen Simplicität und Klarheit offenbar widerſprechende Hyperbel läßt ſich auf keine Weiſe mildern. Ein neuerer Vertheidiger der Echtheit dieſes Capitels und dieſes Schluſſes *) hilft ſich ſo, daß er τὰ γράφ. βιβλία ſtreicht, κόσμος im engeren Johanneiſchen Sinne von der ungläubigen Welt verſteht, αὐτὸν auf Jeſus bezieht, χωρεῖν im moraliſchen Sinne nimmt für δέχεσθαι, λάμβανειν Ἰησ. Χρ. (1 Kor. 7, 2.) und den ganzen Satz ſo auslegt: »Wenn ich auch dieſes Alles aufgeſchrieben und genau erzählt hätte, ſo glaube ich doch nicht, daß die ungläubige Welt deßwegen eher Jeſum im Glauben annehmen würde. u. ſ. w.« Aber, was berechtigt, τὰ γρ. βιβ. zu ſtreichen? Würde dann nicht auch αὐτὸν näher zu χωρῆσαι ſtehen? Und endlich wie entſpräche ſo der Schluß

worden iſt in ſeinem Programm, de authentia cap ultimi Evang. Ioan. Hal. 1823. p. 52., hält bey genauerer Betrachtung nicht Stich.

*) Mich. Weber in ſeiner Abhandlung, interpret. interpretationis apostolicae verborum Davidis. Ps. XVI. 10. Witt. 1807. p. 18. 19. und neuerdings in ſeinem Halliſchen Programm, de authentia Cap. ultimi Evangelii Ioan. p. 60 ff.

dem, was Joh. 20, 30. 31. ſagt. Ueberhaupt aber zeigt dieſe zwanghafte Auslegung nur, wie faſt unmöglich es ſelbſt den Vertheidigern der Echtheit des letzten Capitels und ſeines Schluſſes erſcheint, dieſe Hyperbel und Inconcinnität des Schluſſes zu rechtfertigen. Kurz die unbefangene Exegeſe kann es nicht länger mehr verhehlen, daß dieſen Schluß der Hand des Johannes zu vindiciren unmöglich iſt.

Was nun aber die Authentie des ganzen Capitels betrifft, welche, ſeitdem Hugo Grotius zuerſt daran zweifelte, fortwährend beſtritten bleiben wird, ſo geſtehe ich aufrichtig, daß ich nach ſorgfältiger Prüfung aller Gründe dafür und dawider, und bey dem beſten Willen, den neueſten Vertheidigungsſchriften *) etwas zu Gunſten der Johann. Authentie des Abſchnittes abzugewinnen, mich dennoch nicht entſchließen kann, das Capitel für echt zu halten. Vielmehr bekenne ich mich unumwunden zur Meinung derer, welche in Cap. 20, 30. 31. den vollen und echten Schluß des Evangeliums finden, das 21ſte Capitel aber für einen aus mündlicher Tradition vielleicht des Joh. ſelbſt entſtandenen, ſehr alten (denn alle Auctoritäten haben das Capitel) von einer andern Hand bald nach dem Tode des Apoſtels verfaßten Nachtrag halten. Möglich, daß Grotius Recht hat, wenn er den Nachtrag für ein Werk der Epheſiniſchen Gemeindeälteſten hält. Vers 22.

*) Die älteren Streitſchriften hierüber und die hieher gehörige Litteratur ſiehe in Wegſcheiders Einleitung in d. Evang. d. Joh. S. 173. ff. und Kuinöl Commentar S. 703. ff. Seit Bretſchneiders Probabilien, worin die Echtheit des Capitels und Schluſſes behauptet wird, aus begreiflichen Urſachen, iſt der Gegenſtand von Neuem erörtert worden in Mich. Webers Programm: Authentia cap. ultimi Evang. Ioan. huiusque Evang. totius argumentorum internorum usu vindicata. Hal. 1823. 8. in dem Königsberger Oſterprogramm von 1822.: de auth. cap. XXI. Evang. Ioan. praesert. versu. 24. 25. und in Erdmanns: Einigen Bemerkungen über caput XXI. d. Evang. Joh. Roſtock 1819.

scheint der Hauptzweck desselben zu seyn, Rechtfertigung und dritte φανέρωσις des erstandenen Christus zu liefern, und den Petrus, der den Herrn verleugnet hatte, als einen wieder Begnadigten darzustellen. — Mein Beweis für die Unechtheit dieses Capitels ist kurz dieser: 1. Cap. 20, 29. 31. kann nicht als Parenthese und gelegentliche Bemerkung zu Vers 29. angesehen werden, wegen des μὴ ὁρᾷς, und wegen des ἃ οὐκ ἔστι γεγρ. ἐν τῇ βιβλίῳ τούτῳ, V. 30. wodurch offenbar die Erzählung jeder weiteren φανέρωσις des Auferstandenen ausgeschlossen wird. 2. Der offenbar unechte Schluß 21, 24. 25. der dem echten Schlusse 20, 30. 31. und der Bemerkung des Johannes 19, 35. nachgebildet ist, aber ungeschickt, hängt mit dem Vorhergehenden so genau zusammen, daß mit seiner Unechtheit die Echtheit des ganzen Capitels steht und fällt. 3. Vers 23. scheint mir nach dem Tode des Johannes geschrieben zu seyn, so wie V. 19. nach dem Tode des Petrus. Daß Johannes todt war, brauchte nicht erwähnt zu werden, weil es Jeder, der das Evangelium zu lesen bekam, wußte. 4. Das ἕως ἔρχομαι spielt auf eine Vorstellung von der Parusie Christi an, welche den echten Johanneischen Schriften (die zweifelhafte Apokalypse kommt hier nicht in Betracht) fremd ist. 5. Vers 20. ist die Selbstcharakteristik des Johannes offenbar unjohanneisch. 6. Die Erzählungsweise weicht von der Johanneischen bedeutend darin ab, daß sie, viel weniger klar und anschaulich, als diese, (siehe zu V. 5. 9. 10. 11. 12. 18. 20. 21.) eine kleinliche Umständlichkeit liebt, von der in den echten Johanneischen Schriften keine Spur ist, (siehe zu V. 3. 4. 8. 11.). Endlich 7. ist die Sprache zwar im Ganzen der Johanneischen nachgebildet, aber V. 1. 14. 15. ἀρνία 19. zeigen sich dennoch Spuren unjohanneischer Ausdrucksweise.

Was die Wahrheit des Erzählten betrifft so bin

ich zwar keineswegs geneigt, die ganze Erzählung für halb erdichtet und halb aus Mißverstand von wirklich Geschehenem und Gesprochenem entstanden zu halten, wie Gurlitt thut, *) aber ich bekenne auch aufrichtig, daß die Unklarheit und theilweise Zusammenhangslosigkeit der Erzählung, die auch der scharfsinnigsten Auslegung widersteht, mir nicht erlaubt, dieselbe mit den übrigen Erzählungen des Evangelisten auf eine Linie der Glaubwürdigkeit zu stellen.

*) In der angeführten Schrift. S. 19.

Ueberſetzung.

Vierter Abſchnitt. 5, 1. — 47.

V. 1. Darnach war ein Feſt der Juden, und Jeſus ging hinauf gen Jeruſalem. 2. Es iſt aber zu Jeruſalem an dem Schafthore ein Teich, der heißt auf Ebräiſch Bethesda, und hat fünf Hallen, 3. In welchen lagen viele Kranke, Blinde, Lahme, Dürre; [die warteten, wenn ſich das Waſſer bewegte. 4. Denn ein Engel fuhr herab zu ſeiner Zeit (zu gewiſſen Zeiten) in den Teich, und bewegte das Waſſer. Welcher nun nach der Bewegung des Waſſers zuerſt hinein ſtieg, der ward geſund, mit welcherley Krankheit er auch behaftet war.] 5. Es war aber ein Menſch daſelbſt, der war acht und dreißig Jahre krank. 6. Da Jeſus denſelbigen liegen ſahe, und vernahm, (wußte), daß er ſchon lange ſo zugebracht hatte, ſpricht er zu ihm: Willſt du geſund werden? 7. Der Kranke antwortete ihm: Herr, ich habe keinen Menſchen, der mich, wenn das Waſſer ſich bewegt, in den Teich bringe; und wenn ich komme, ſo ſteigt ein anderer vor mir hinein. 8. Jeſus ſpricht zu ihm: Stehe auf, nimm dein Bett und gehe hin (fort oder wandele!). 9. Und alsbald ward der Menſch geſund, und nahm ſein Bett, und ging fort. Es war aber deſſelbigen Tages Sabbat. 10. Da ſprachen die Juden zu dem, der geſund geworden war: Es iſt (heute) Sabbat, es iſt dir nicht erlaubt, das Bett zu tragen. 11. Er antwortete ihnen: Der mich geſund machte, der ſprach zu mir: Nimm dein Bett und gehe hin. 12. Da fragten ſie ihn: Wer iſt der Menſch, der zu dir geſagt hat: Nimm dein Bett und gehe hin? 13. Der Geheilte aber wußte nicht, wer er war; denn Jeſus war entwichen, da viel Volks an dem Orte war. 14. Darnach fand

ihn Jesus im Tempel, und sprach zu ihm: Siehe, du bist gesund geworden; sündige hinfort nicht mehr, auf daß dir nicht etwas ärgeres widerfahre. 15. Der Mensch ging hin, und verkündigte es den Juden, es sey Jesus, der ihn gesund gemacht habe. 16. Und darum verfolgten die Juden Jesum, [und suchten ihn zu tödten,] weil er solches am Sabbat gethan hatte. 17. Jesus aber antwortete ihnen: Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch. 18. Darum trachteten die Juden noch viel mehr ihn zu tödten, weil er nicht allein den Sabbat gebrochen, sondern auch Gott seinen Vater genannt und sich selbst Gott gleich gemacht habe. 19. Da antwortete Jesus, und sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, was er nicht siehet den Vater thun; denn was derselbige thut, das thut gleichfalls auch der Sohn. 20. Der Vater hat den Sohn lieb, und zeiget ihm alles, was Er thut; und er wird ihm noch größere Werke zeigen, daß ihr euch wundern sollet. 21. Denn wie der Vater die Todten auferweckt, und macht sie lebendig, also auch machet der Sohn lebendig, welche er will. 22. Denn der Vater richtet Niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne übergeben, 23. auf daß alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat. 24. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort höret, und gläubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben schon hindurchgedrungen. 25. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, es kommt die Stunde, und ist schon jetzt, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören, und, die sie hören, leben werden. 26. Denn wie der Vater das Leben hat in ihm selber, also hat es auch dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber. 27. Und er hat ihm auch die Macht gegeben, das Gericht zu halten, darum, weil er des Menschen Sohn ist. 28. Verwundert euch deß nicht! Denn es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, 29. Und werden hervorgehen, die da Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts. 30. Ich kann nichts von mir selber thun. Wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht, denn ich suche nicht meinen Willen, sondern des Vaters Willen, der mich gesandt hat. 31. So ich von mir selber zeuge, so ist mein Zeugniß nicht wahr. 32. Ein Anderer

(aber) ist, der von mir zeuget; und ich weiß, daß das Zeugniß, welches er von mir zeuget, wahr ist. 33. Ihr schicktet zu Johannes, und er gab der Wahrheit Zeugniß. 34. Ich aber nehme (bedarf) kein (kleines) Zeugniß (es) von Menschen; sondern ich sage dies nur, damit Ihr gerettet werdet. 35. Er war ein brennendes und scheinendes Licht. Ihr aber wolltet nur eine kleine Weile fröhlich seyn bey seinem Lichte (Schein.) 36. Ich aber habe ein Zeugniß, das größer ist, als Johannis Zeugniß; denn die Werke, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollbringe, dieselbigen Werke, die ich thue, zeugen von mir, daß mich der Vater gesandt hat. 37. Und der Vater selbst, der mich gesandt hat, hat von mir gezeuget. Ihr aber habt nie weder seine Stimme gehöret, noch seine Gestalt gesehen. 38. Und (auch) sein Wort habt ihr nicht in euch wohnend: denn ihr glaubet dem nicht, den er gesandt hat. 39. Ihr forschet in der Schrift, weil ihr meinet, darin das ewige Leben zu haben; und sie ists wirklich, die von mir zeuget. 40. (Dennoch) wollt Ihr nicht zu mir kommen, um das Leben zu haben. 41. Ehre von Menschen suche ich nicht. — 42. Aber ich kenne euch, daß ihr die Liebe Gottes nicht in euch habt. 43. Ich bin gekommen im Namen meines Vaters, aber ihr nehmet mich nicht an. So ein anderer käme in seinem eignen Namen, den würdet ihr annehmen. 44. Wie könnet ihr glauben, die ihr Ehre von einander nehmet, und die Ehre von Gott allein suchet ihr nicht. — 45. Meinet nicht, daß Ich euch bei dem Vater verklagen werde. Es ist einer, der euch verklaget, Moses, auf den ihr gehoffet. — 46. Wenn ihr Mosi glaubtet, so würdet ihr auch mir glauben, denn Er hat von mir geschrieben. 47. So ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?

Fünfter Abschnitt. 6, 1 — 71.

VI. 1. Darnach fuhr Jesus weg über das Galiläische Meer bey Tiberias. 2. Und es zog ihm viel Volks nach, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken that. 3. Jesus aber ging hinauf auf einen Berg, und setzte sich daselbst mit seinen Jüngern. 4. Es war aber nahe das Pascha, der Juden Fest. 5. Da nun Jesus seine Augen aufhob und sahe, daß viel Volks zu ihm kam, spricht er zu Philippo: Woher kaufen wir Brot, daß diese essen? 6. Das sagte er aber ihn zu versuchen, denn er wußte

wohl, was er thun wollte. 7. Philippus antwortete ihm: Für zwey hundert Denare Brot reicht nicht hin für sie, selbst wenn ein Jeder von ihnen nur ein wenig nähme. 8. Spricht zu ihm einer seiner Jünger, Andreas, der Bruder Simonis Petri: 9. Es ist ein Knabe hier, der hat fünf Gerstenbrote, und zween Fische; aber was ist das unter so viele? 10. Jesus aber sprach: Machet, daß sich die Leute lagern. Es war aber viel Gras an dem Ort. Da lagerten sich der fünf tausend Mann. 11. Jesus aber nahm die Brote, dankte, und gab sie [den Jüngern, die Jünger aber] denen, die sich gelagert hatten; desselbigen gleichen auch von den Fischen, wie viel sie wollten. 12. Da sie aber satt waren, sprach er zu seinen Jüngern: Sammlet die übrigen Brocken, auf daß nichts umkomme. 13. Da sammelten sie, und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten, die überblieben, nachdem sie gegessen hatten. 14. Da nun die Menschen das Zeichen sahen, das Jesus that, sprachen sie: Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll. 15. Da Jesus nun merkte, daß sie kommen und ihn greifen würden, um ihn zum Könige zu machen, entwich er abermal auf den Berg, er (ganz) allein. 16. Als es aber Abend geworden war, gingen die Jünger hinab an das Meer. 17. Und stiegen in das Schiff, und fuhren über das Meer nach Kapernaum. Und es war schon finster geworden, und Jesus noch nicht zu ihnen gekommen. 18. Und das Meer erhob sich von einem großen Winde. 19. Da sie nun gerudert hatten bey fünf und zwanzig oder dreißig Stadien, sahen sie Jesum wandeln auf dem Meer, und nahe an das Schiff kommen, und sie fürchteten sich sehr. 20. Er aber sprach zu ihnen: Ich bin es, fürchtet euch nicht! 21. Da wollten sie ihn in das Schiff nehmen; aber alsobald war das Schiff am Lande, wo sie hinfuhren. 22. Des andern Tages, da das Volk, das diesseits des Meeres stand, sahe, daß kein anderes Schiff daselbst war, als das einzige, [darein seine Jünger gestiegen waren,] und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Schiff gestiegen war, sondern allein seine Jünger weggefahren waren, — 23. (Es kamen aber andere Schiffe von Tiberias nahe an den Ort, wo sie das Brot gegessen hatten, unter Danksagung des Herrn,) — 24. Da nun also das Volk sahe, daß Jesus nicht da war, noch seine Jünger, stiegen sie auch in die Schiffe, und kamen nach Kapernaum, und suchten Jesum. 25. Und da sie ihn fanden jenseit des Meers, sprachen sie zu ihm: Rabbi, wann bist du hergekommen? 26. Jesus antwortete ihnen, und

sprach: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr suchet mich, nicht deßhalb, weil ihr Zeichen gesehen habt; sondern weil ihr von dem Brot gegessen habt und satt geworden seyd. 27. Schaffet Euch Speise, nicht, die vergänglich ist, sondern die da bleibet in das ewige Leben, welche euch des Menschen Sohn geben wird; denn diesen hat Gott der Vater versiegelt, (dazu bevollmächtigt). 28. Da sprachen sie zu ihm: Was sollen wir thun, daß wir Gottes Werke wirken? 29. Jesus antwortete, und sprach zu ihnen: Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubet, den er gesandt hat. 30. Da sprachen sie zu ihm: Was thust Du für ein Zeichen, auf daß wir sehen, und glauben dir? Was wirkest du? 31. Unsere Väter haben Manna gegessen in der Wüste, wie geschrieben stehet: Er gab ihnen Brot vom Himmel zu essen. 32. Da sprach Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, Moses hat euch nicht das Brot vom Himmel gegeben; sondern mein Vater giebt euch das rechte Brot vom Himmel. 33. Denn das Brot Gottes kommt vom Himmel herniedet, und giebt der Welt das Leben. 34. Da sprachen sie zu ihm: Herr gieb uns allewege solches Brot. 35. Jesus aber sprach zu ihnen: Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten. 36. Aber ich habe es euch gesagt, daß ihr mich gesehen habt, und doch nicht glaubet. 37. Alles, was mir mein Vater giebt, das kommt zu mir: und wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinaus stoßen. 38. Denn ich bin vom Himmel gekommen, nicht, daß ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. 39. Das ist aber der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, daß ich nichts verliere von allem, das er mir gegeben hat, sondern daß ich es auferwecke am jüngsten Tage. 40. Das ist aber der Wille deß, der mich gesandt hat, daß wer den Sohn siehet, und glaubet an ihn, das ewige Leben habe; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. 41. Da murreten die Juden darüber, daß er sagte: Ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen ist, 42. und sprachen: Ist dieser nicht Jesus, Josephs Sohn, deß Vater und Mutter wir kennen? Wie spricht er denn: Ich bin vom Himmel gekommen? 43. Jesus antwortete, und sprach zu ihnen: Murret nicht unter einander. 44. Es kann Niemand zu mir kommen, es sey denn, daß ihn (zu mir) ziehe der Vater, der mich gesandt hat; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. 45. Es stehet geschrieben in den Propheten: Sie werden alle von Gott

gelehret seyn. Jeder nun, der vom Vater höret und lernet, der kommt zu mir. 46. Nicht, daß jemand den Vater gesehen hätte, nur derjenige, der von Gott ist, hat den Vater gesehen. 47. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer an mich glaubet, der hat das ewige Leben. 48. Ich bin das Brot des Lebens. 49. Eure Väter haben Manna gegessen in der Wüste, und sind gestorben. 50. Das Brot aber, das vom Himmel kommt, ist so beschaffen, daß wer davon isset, nicht stirbt. 51. Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel herabgekommen. Wenn Jemand von diesem Brot isset, der wird leben in Ewigkeit. Das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches Ich geben werde für das Leben der Welt. 52. Da stritten die Juden unter einander, und sprachen: Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben? 53. Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschen Sohnes, und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. 54. Wer mein Fleisch isset, und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. 55. Denn mein Fleisch ist in Wahrheit (die rechte) Speise, und mein Blut ist in Wahrheit (der rechte) Trank. 56. Wer mein Fleisch isset, und trinket mein Blut, der bleibet in mir, und ich in ihm. 57. Wie mich gesandt hat der lebendige Vater, und ich lebe durch den Vater; also wird, wer mich isset, auch leben durch mich. 58. Dies ist das Brot, das vom Himmel hernieder gekommen ist; nicht, wie eure Väter gegessen haben, und sind gestorben. Wer dies Brot isset, der wird leben in Ewigkeit. 59. Solches sagte er in der Synagoge, da er lehrete zu Kapernaum. 60. Viele nun seiner Jünger, die das höreten, sprachen: Das ist eine harte Rede, wer kann sie hören? 61. Da Jesus aber bei sich selbst merkte, daß seine Jünger darüber murreten, sprach er zu ihnen: Aergert euch das? (Stoßet Ihr Euch daran?) 62. Wie, wenn ihr nun sehen werdet des Menschen Sohn auffahren dahin, wo er zuvor war? — — 63. Der Geist ist es, der da lebendig macht; das Fleisch ist kein nütze. Die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben. 64. Aber es sind etliche unter euch, die glauben nicht. Denn Jesus wußte von Anfang wohl, welche nicht glauben würden, und wer ihn verrathen würde. 65. Und er sprach: Darum habe ich euch gesagt, daß Niemand zu mir kommen kann, es sey ihm denn von meinem Vater gegeben. 66. Von dem an traten seiner Jünger viele zurück, und wandelten nicht mehr mit ihm. 67.

Da sprach Jesus zu den Zwölfen: Wollt ihr auch weggehen? 68. Da antwortete ihm Simon Petrus: Herr, (zu wem) wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. 69. Und wir haben geglaubet und erkannt, daß du bist [Christus] der Heilige, der Sohn [des lebendigen] Gottes. 70. Jesus antwortete ihm: Habe ich nicht euch Zwölfe erwählet? Und doch ist einer von Euch ein Teufel. 71. Er meinte aber Judas Simonis Sohn, Ischarioth; denn dieser verrieth ihn hernach, und war einer der Zwölfe.

Sechster Abschnitt. 7, 1. — 10, 22.

VII. 1. Darnach zog Jesus umher in Galiläa, denn er wollte nicht in Judäa umherziehen, weil ihn die Juden zu tödten suchten. 2. Es war aber nahe der Juden Fest, (der Laubrüst) die Laubhütten. 3. Da sprachen seine Brüder zu ihm: Mache Dich auch von dannen, und gehe nach Judäa, auf daß auch deine Jünger (dort) sehen die Werke, die du thust. 4. Niemand thut etwas im Verborgenen, und will doch zugleich offenbar (kund) seyn. Da du solches thust, so offenbare dich der Welt. 5. Seine Brüder nämlich glaubten nicht an ihn. 6. Da spricht Jesus zu ihnen: Meine Zeit ist noch nicht da; für euch aber ist es immer Zeit. 7. Die Welt kann euch nicht hassen, mich aber hasset sie, denn ich bezeuge ihr, daß ihre Werke böse sind. 8. Gehet ihr hinauf zu diesem Feste. Ich will (noch) nicht hinaufgehen zu diesem Feste; denn meine Zeit ist noch nicht erfüllet. 9. Das sagte er zu ihnen und blieb (noch) in Galiläa. 10. Als aber seine Brüder hinauf gegangen waren, da ging er auch hinauf zum Feste, nicht öffentlich, sondern gleichsam heimlich. 11. Da suchten ihn die Juden am Feste, und sprachen: Wo ist er? 12. Und es war ein großes Gemurmel von ihm unter dem Volk. Etliche sprachen: Er ist ein guter (ehrlicher) Mann, Andere aber sprachen: Nein, sondern er verführet das Volk. 13. Niemand jedoch redete frey von ihm, aus Furcht vor den Juden. 14. Aber erst in der Mitte des Festes ging Jesus hinauf in den Tempel, und lehrete. 15. Und die Juden verwunderten sich, und sprachen: Wie versteht dieser die Schrift, so er sie doch nicht (bey uns) gelernet hat? (kein Gelehrter ist?) 16. Jesus antwortete ihnen, und sprach: Meine Lehre ist nicht mein, sondern deß, der mich gesandt hat. 17. So jemand deß Willen gerne thut, der wird erkennen, ob,

diese Lehre von Gott sey; oder ob ich von mir selbst rede. 18. Wer aus sich selbst redet, der sucht seine eigene Ehre, wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaftig, und ist keine Ungerechtigkeit (Betrug) in ihm. 19. Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben? Und doch thut Niemand unter euch das Gesetz. Warum suchet ihr mich zu tödten? 20. Das Volk antwortete, und sprach: Du bist von einem Dämon besessen, wer sucht dich zu tödten? 21. Jesus antwortete und sprach: Ein einziges Werk habe ich gethan, und Ihr wundert euch alle darüber. 22. Moses hat euch die Beschneidung gegeben (geboten), (nicht, daß sie von Mose kommt, sondern von den Vätern,) und Ihr beschneidet den Menschen am Sabbat. 23. So ein Mensch die Beschneidung empfangen kann am Sabbat, damit das Gesetz Mosis nicht gebrochen werde, was zürnet ihr denn über mich, daß ich den ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe? 24. Richtet nicht nach dem Schein, sondern richtet ein gerechtes Gericht. 25. Da sprachen etliche von Jerusalem: Ist das nicht der, den sie zu tödten trachten? 26. Und siehe, er redet frey, und sie sagen ihm nichts. Erkennen vielleicht unsere Oberen jetzt in der That, daß er Christus ist? 27. Doch wir wissen, von wannen dieser ist; wenn aber Christus kommen wird, so wird Niemand wissen, von wannen er ist. 28. Da rief Jesus im Tempel, lehrete, und sprach: Ja, ihr kennet mich, und wisset, von wannen ich bin! Aber ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern es ist ein Wahrhaftiger, (wirklich Jemand,) der mich gesandt hat, welchen ihr nicht kennet. 29. Ich kenne ihn aber; denn ich bin von Ihm, und Er hat mich gesandt. 30. Da suchten sie ihn zu greifen; aber Niemand legte Hand an ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen. 31. Viele aber vom Volk glaubten an ihn, und sprachen: Wann Christus (der Messias) kommt, wird er wohl mehr Zeichen thun, als dieser gethan? 32. Es erfuhren die Pharisäer, daß das Volk solches von ihm murmelte. Da sandten die Pharisäer und Hohenpriester Diener aus, ihn zu greifen. 33. Da sprach Jesus zu ihnen: Ich bin noch eine kurze Zeit bey euch, dann gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat. 34. Ihr werdet mich suchen, und nicht finden; und wo ich bin, da könnet Ihr nicht hinkommen. 35. Da sprachen die Juden unter einander: Wo will dieser hingehen, daß wir ihn nicht finden sollen? Will er etwa in die Zerstreuung der Griechen gehen, und die Griechen lehren? 36. Was ist das für eine Rede, daß er sagt: Ihr werdet mich suchen,

und nicht finden; und wo ich bin, da könnet ihr nicht hinkommen? 37. Am letzten Tage des Festes aber, dem herrlichsten, stand Jesus, rief und sprach: Wen da dürstet, der komme zu mir, und trinke! 38. Wer an mich glaubet, von deß Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme des lebendigen Wassers fließen. 39. Das sagte er aber von dem Geiste, welchen die an ihn Gläubigen empfangen sollten. Denn der heilige Geist war noch nicht da (ausgetheilt); weil Jesus noch nicht verherrlichet war. 40. Viele nun vom Volk, die diese Rede höreten, sprachen: Dieser ist in Wahrheit der Prophet. 41. Andere sprachen: Er ist Christus. Andere aber sprachen: Soll denn Christus aus Galiläa kommen? 42. Spricht nicht die Schrift, daß aus dem Saamen Davids, und von dem Flecken Bethlehem, wo David war, der Messias kommen soll? 43. Es entstand also ein Zwiespalt unter dem Volke über ihn. 44. Etliche aber von ihnen wollten ihn greifen, aber Niemand legte die Hand an ihn. 45. Da kamen nun die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern (unverrichter Sache). Und diese sprachen zu ihnen: Warum habt ihr ihn nicht gebracht? 46. Die Diener antworteten: Es hat noch nie ein Mensch also geredet, wie dieser Mensch. 47. Da antworteten ihnen die Pharisäer: Seyd ihr auch verführet? 48. Glaubt auch irgend einer der Oberen oder der Pharisäer an ihn? — 49. Sondern (allein) das Volk, das nichts vom Gesetz weiß, — verflucht sind sie! — 50. Spricht zu ihnen Nicodemus, — der bei der Nacht zu ihm kam, — einer von ihnen: 51. Richtet unser Gesetz auch einen Menschen, ehe man ihn verhöret und weiß, was er thut? 52. Sie antworteten, und sprachen zu ihm: Bist du auch ein Galiläer? Forsche und siehe, daß aus Galiläa nie ein Prophet aufstand. [53. Und ein jeglicher ging heim.

VIII. 1. Jesus aber ging auf den Oehlberg. 2. Früh Morgens aber kam er wieder in den Tempel, und alles Volk kam zu ihm; und er setzte sich, und lehrete sie. 3. Aber die Schriftgelehrten und Pharisäer brachten ein Weib zu ihm, die im Ehebruch ertappt war und stellten sie in die Mitte. 4. Und sprachen zu ihm: Meister, dieß Weib ist ergriffen worden auf frischer That im Ehebruch. 5. Moses hat uns im Gesetz geboten, solche zu steinigen; was sagst du? 6. Das sprachen sie aber, ihn zu versuchen, auf daß sie etwas hätten, ihn anzuklagen. Aber Jesus bückte sich nieder, und schrieb mit dem Finger auf die Erde. 7. Als sie nun anhielten ihn zu fragen, richtete er sich auf,

und ſprach zu ihnen: Wer unter euch ohne Sünde iſt, der werfe zuerſt den Stein auf ſie! 8. Und bückte ſich wieder nieder, und ſchrieb auf die Erde. 9. Da ſie aber das höreten, gingen ſie, von ihrem Gewiſſen überführt, hinaus einer nach dem andern, von den Aelteſten an bis zu den Geringſten. Und Jeſus ward gelaſſen allein, und das Weib in der Mitte ſtehend. 10. Jeſus aber richtete ſich auf; und da er Niemand ſahe, als das Weib, ſprach er zu ihr: Weib, wo ſind deine Ankläger? Hat dich Niemand verdammet? 11. Sie aber ſprach: Herr, Niemand. Jeſus aber ſprach: So verdamme ich dich auch nicht; gehe hin, und ſündige hinfort nicht mehr.] 12. Da redete Jeſus abermal zu ihnen, und ſprach: Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolget, der wird nicht wandeln in der Finſterniß, ſondern wird das Licht des Lebens haben. 13. Da ſprachen die Phariſäer zu ihm: Du zeugeſt für dich ſelbſt, dein Zeugniß iſt nicht wahr. 14. Jeſus antwortete und ſprach zu ihnen: Ob ich auch von mir ſelbſt zeugen würde, ſo iſt mein Zeugniß doch wahr, denn ich weiß, von wannen ich gekommen bin, und wohin ich gehe; ihr aber wiſſet nicht, von wannen ich komme, und wohin ich gehe. 15. Ihr richtet nach dem Fleiſch, ich richte Niemand. 16. So ich aber richte, ſo iſt mein Gericht (Urtheil) wahr, denn ich bin nicht allein (beim Richten) ſondern ich und (mit mir iſt) der Vater, der mich geſandt hat. 17. Es ſtehet aber auch in eurem Geſetz geſchrieben, daß zweyer Menſchen Zeugniß wahr ſey. 18. Ich bin es, der von mir ſelbſt zeuget; es zeuget aber auch für mich der Vater, der mich geſandt hat. 19. Da ſprachen ſie zu ihm: Wo iſt dein Vater? Jeſus antwortete: Ihr kennet weder mich, noch meinen Vater; wenn ihr mich kennetet, ſo würdet ihr auch wohl meinen Vater kennen. 20. Dieſe Worte redete Jeſus an dem Schatzkaſten, da er lehrete im Tempel; und Niemand griff ihn, denn ſeine Stunde war noch nicht gekommen. 21. Ein andermal ſprach er zu ihnen: Ich gehe hinweg, und ihr werdet mich ſuchen (und nicht finden) und in eurer Sünde ſterben; wo ich hingehe, da könnet ihr nicht hinkommen. 22. Da ſprachen die Juden: Will er ſich denn etwa ſelbſt tödten, daß er ſpricht: Wo ich hingehe, da könnet ihr nicht hinkommen? 23. Und er ſprach zu ihnen: Ihr ſeyd von unten her, ich bin von oben herab; ihr ſeyd von dieſer Welt, ich bin nicht von dieſer Welt. 24. So habe ich euch geſagt, daß ihr ſterben werdet in euren Sünden; denn wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, ſo werdet ihr ſterben in euren Sünden. 25.

Da sprachen sie zu ihm: Wer bist du denn? Und Jesus sprach zu ihnen: Eben das, was ich Euch sage. *) 26. Ich hätte viel über euch zu reden und zu richten; aber der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und was ich von ihm gehöret habe, das rede ich vor der Welt. 27. Sie verstanden es aber nicht, daß er mit ihnen von dem Vater sprach. 28. Da sprach zu ihnen Jesus: Wenn ihr des Menschen Sohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin, und daß ich nichts von mir selber thue, sondern so rede, wie mich mein Vater gelehret hat. 29. Und der mich gesandt hat, ist mit mir, er läßt mich nicht allein; denn ich thue allezeit, was ihm gefällt. 30. Da er solches redete, glaubten viele an ihn. 31. Da sprach nun Jesus zu den Juden, die an ihn glaubten: So ihr bleiben werdet in meiner Lehre, so seyd ihr (in Wahrheit) meine wahren Jünger; 32. Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frey machen. 33. Da antworteten sie ihm: Wir sind Abrahams Saamen, sind niemals Jemandes Knechte gewesen; wie sprichst du denn, ihr sollt frey werden? 34. Jesus antwortete ihnen und sprach: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. 35. Der Knecht bleibet aber nicht immer im Hause; der Sohn bleibet ewiglich (darin). 36. So euch nun der Sohn frey machet, so seyd ihr wahrhaft frey. 37. Ich weiß wohl, daß ihr Abrahams Saamen seyd; aber ihr sucht mich zu tödten, weil meine Rede keinen Eingang findet bey euch. 38. Ich rede, was ich von meinem Vater gesehen habe; und ihr thut auch was ihr von eurem Vater gesehen habt. 39. Sie antworteten, und sprachen zu ihm: Abraham ist unser Vater. Spricht Jesus zu ihnen: Wenn ihr Abrahams Kinder wäret, so thätet ihr Abrahams Werke. 40. Nun aber sucht ihr mich zu tödten, mich einen Menschen, der ich euch die Wahrheit gesagt habe, die ich von Gott gehöret habe; — das hat Abraham nicht gethan. 41. Ihr thut eures Vaters Werke. — Da sprachen sie zu ihm: Wir sind nicht aus Hurerey erzeugt; wir haben Einen Vater, (nämlich) Gott. 42. Jesus sprach zu ihnen: Wäre Gott euer Vater, so liebtet ihr mich; denn ich bin ausgegangen, und komme von Gott; denn ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern Er hat mich gesandt. 43. Warum verstehet ihr meine Rede nicht? — Darum, weil ihr mein Wort nicht hören könnet. 44. Ihr seyd von dem

*) So übersetzte Luther 1522.

Vater, dem Teufel, (des Teufel ist Euer Vater,) und nach dem Gelüste eures Vaters wollet ihr thun. Derselbige war ein Menschenmörder von Anfang an, und stehet nicht in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er Lügen redet, so redet er ganz nach seiner eigenthümlichen Art; denn er ist ein Lügner, und der Vater der Lüge. 45. Ich aber, weil ich die Wahrheit sage, darum glaubet ihr mir nicht. 46. Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? — So ich euch aber die Wahrheit sage, warum glaubet ihr mir nicht? 47. Wer von Gott ist, der höret (auf) Gottes Wort: darum höret ihr nicht; weil ihr nicht von Gott seyd. 48. Da antworteten die Juden, und sprachen zu ihm: Sagen wir nicht recht, daß du ein Samariter bist, und hast einen Dämon. 49. Jesus antwortete: Ich habe keinen Dämon, sondern ich ehre meinen Vater, ihr aber verunehret mich. — 50. Ich aber suche nicht meine Ehre, es ist aber einer, der sie suchet und richtet. 51. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, so jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich. 52. Da sprachen die Juden zu ihm: Nun erkennen wir, daß du einen Dämon hast. Abraham ist gestorben und die Propheten, und du sprichst, so jemand mein Wort hält, der wird den Tod nicht schmecken ewiglich. 53. Bist du mehr, denn unser Vater Abraham? welcher gestorben ist, und die Propheten sind gestorben. Was machst Du aus dir selbst? 54. Jesus antwortete: So ich mich selbst ehrte, so wäre meine Ehre nichts. Es ist aber mein Vater, der mich ehret, von welchem ihr saget, er sey euer Gott; 55. Und (doch) kennet ihr ihn nicht, ich aber kenne ihn. Und so ich sagen würde, ich kenne ihn nicht, so würde ich, gleichwie ihr, ein Lügner seyn; aber ich kenne ihn, und halte sein Wort. 56. Abraham, euer Vater, ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte; und er sahe ihn, und freuete sich. 57. Da sprachen die Juden zu ihm: Du bist noch nicht funfzig Jahr alt, und hast Abraham gesehen? 58. Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe denn Abraham war, bin ich. 59. Da hoben sie Steine auf, daß sie auf ihn würfen. Aber Jesus verbarg sich, und ging hinaus aus dem Tempel.

IX. 1. Und da Jesus vorüberzog, sahe er einen Menschen, der blind geboren war. 2. Und es fragten ihn seine Jünger, und sprachen: Meister, wer hat gesündiget, dieser, oder seine Eltern, daß er blind gebohren ist? 3. Jesus antwortete: Es hat weder dieser gesündiget, noch seine

Eltern; ſondern (dieß iſt geſchehen;) damit die Werke Gottes an ihm offenbar würden. 4. Ich muß wirken die Werke deß, der mich geſandt hat, ſo lange es Tag iſt; es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann. 5. So lange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt. 6. Da er ſolches geſagt hatte, ſpützete (ſpuckte) er auf die Erde, und machte einen Koth (Teig) aus dem Speichel, und ſchmierte den Koth (Teig) auf die Augen des Blinden. 7. Und ſprach zu ihm: Gehe hin zu dem Teich Siloah (das iſt verdolmetſchet, geſandt) und waſche dich. Da ging er hin, und wuſch ſich, und kam ſehend (zurück). 8. Die Nachbarn nun und die ihn zuvor geſehen hatten, daß er ein Bettler (blind) war, ſprachen: Iſt dieſer nicht, der da ſaß und bettelte? 9. Andere ſprachen: Er iſt es. Andere aber: Er iſt ihm ähnlich. Er ſelbſt aber ſprach: Ich bin es. 10. Da ſprachen ſie zu ihm: Wie ſind deine Augen aufgethan worden? 11. Er antwortete, und ſprach: Der Menſch, der Jeſus heißt, machte einen Koth (Teig) und ſchmierete meine Augen damit, und ſprach: Gehe hin zu dem Teich Siloah, und waſche dich. Ich aber ging hin, und wuſch mich, und ward ſehend. 12. Da ſprachen ſie zu ihm: Wo iſt jener? Er ſprach: Ich weiß es nicht. 13. Da führeten ſie ihn zu den Phariſäern, den weiland Blinden. 14. Es war aber Sabbat, da Jeſus den Koth machte, und ſeine Augen öffnete. 15. Da fragten ihn abermal auch die Phariſäer, wie er wäre ſehend geworden? Er aber ſprach zu ihnen: Koth legte er mir auf die Augen, und ich wuſch mich, und bin nun ſehend. 16. Da ſprachen etliche der Phariſäer: Jener Menſch iſt nicht von Gott, dieweil er den Sabbat nicht hält. Andere aber ſprachen: Wie kann ein ſündiger Menſch ſolche Zeichen thun? Und es war eine Zwietracht unter ihnen. 17. Sie ſprachen wiederum zu dem Blinden: Was ſagſt du von ihm, daß er deine Augen aufgethan hat? Er aber ſprach: Er iſt ein Prophet. 18. Die Juden glaubten nun gar nicht von ihm, daß er blind geweſen, und ſehend geworden ſey, bis daß ſie riefen die Eltern deß, der ſehend geworden war. 19. Dieſe fragten ſie, und ſprachen: Iſt das euer Sohn, von welchem ihr ſagt, er ſey blind gebohren? Wie iſt er denn nun ſehend geworden? 20. Seine Eltern antworteten ihnen, und ſprachen: Wir wiſſen, daß dieſer unſer Sohn iſt, und daß er blind gebohren iſt; 21. Wie er aber jetzt ſehend (geworden) iſt, wiſſen wir nicht, oder wer ihm ſeine Augen aufgethan hat, wir wiſſen es nicht. Er iſt alt genug, fraget ihn, er

mag selbst für sich reden. 22. Solches sagten seine Eltern, weil sie sich fürchteten vor den Juden. Denn schon waren die Juden darin überein gekommen, daß, wer ihn als Messias bekennen würde, in den Bann gethan werden sollte. 23. Darum sprachen seine Eltern: Er ist alt genug, fragt ihn! 24. Da riefen sie zum andern Male den Menschen, der blind gewesen war, und sprachen zu ihm: Gieb Gott die Ehre! Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist. 25. Er antwortete und sprach: Ob er ein Sünder ist, das weiß ich nicht; eins weiß ich wohl, daß ich blind war, und bin nun sehend. 26. Da sprachen sie wieder zu ihm: Was that er dir? Wie that er dir die Augen auf? 27. Er antwortete ihnen: Ich habe es euch schon gesagt, und (aber) ihr habt nicht darauf gehöret. Was wollt ihr es abermal hören? Wollt ihr vielleicht auch seine Jünger werden? 28. Da fluchten sie ihm und sprachen: Du bist sein Jünger; wir aber sind Mosis Jünger. 29. Wir wissen, daß Gott mit Mose geredet hat; von diesem aber wissen wir nicht, von wannen er ist (kommt). 30. Der Mensch antwortete, und sprach zu ihnen: Das ist doch wunderbar, daß ihr nicht wisset, von wannen er ist; und er hat doch meine Augen aufgethan. 31. Wir wissen aber, daß Gott die Sünder nicht erhöret; sondern, so jemand gottesfürchtig ist, und seinen Willen thut, den nur erhöret er. 32. Von der Welt an ist es nicht erhöret, daß jemand einem Blindgebornen die Augen aufgethan hat. 33. Wenn dieser nicht von Gott wäre, hätte er nichts thun können. 34. Sie antworteten und sprachen zu ihm: Du bist ganz in Sünden gebohren, und willst uns belehren? Und stießen ihn hinaus. 35. Jesus hörte, daß sie ihn ausgestoßen hätten. Und da er ihn fand, sprach er zu ihm: Glaubst du an den Sohn Gottes? 36. Er antwortete, und sprach: (Allerdings) und wer ist es, Herr, auf daß ich an ihn glaube? 37. Jesus sprach zu ihm: Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, der ist es. 38. Er aber sprach: Herr ich glaube! und fiel vor ihm nieder. 39. Und Jesus sprach: Ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen, auf daß, die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden. 40. Und solches höreten etliche der Pharisäer, die bey ihm waren, und sprachen zu ihm: Sind wir denn auch blind? 41. Jesus sprach zu ihnen: Wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde; nun sprechet ihr aber, wir sind sehend. So bleibet also eure Sünde.

X. 1. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Wer nicht zur Thür hineingehet in den Schafstall, sondern steiget an-

derswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder. 2. Wer aber zur Thür hinein gehet, der ist ein Hirte der Schafe. 3. Demselbigen thut der Thürhüter auf, und die Schafe hören seine Stimme, und er ruft seine Schafe mit Namen, und führet sie aus. 4. Und wenn er seine Schafe hat herausgelassen, gehet er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm nach, denn sie kennen seine Stimme. 5. Einem Fremden aber folgen sie nicht nach, sondern fliehen vor ihm; denn sie kennen der Fremden Stimme nicht. 6. Dieses Gleichniß sagte Jesus zu ihnen. Sie verstanden aber nicht, was er ihnen (damit) sagen wollte. 7. Da sprach Jesus wieder zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ich bin die Thür zu den Schafen. 8. Alle, die vor mir gekommen sind, waren Diebe und Mörder; aber die Schafe haben ihnen nicht gehorchet. 9. Ich bin die Thür; so jemand durch mich eingehet, der wird glücklich seyn, ein- und ausgehend, und Weide finden. 10. Ein Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu würgen und zu verderben. 11. Ich bin gekommen, auf daß sie Leben haben und zwar volle Genüge. 12. Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt lässet sein Leben für die Schafe. Der Miethling aber, der nicht Hirte ist, deß die Schafe nicht eigen sind, siehet den Wolf kommen, und verläßt die Schafe, und fliehet, und der Wolf erhaschet und zerstreuet die Schafe. 13. Der Miethling fliehet, weil er ein Miethling ist und achtet der Schafe nicht. 14. Ich bin der gute Hirt, und erkenne die Meinen, und werde erkannt von den Meinen, 15. gleichwie mich mein Vater kennet, und ich den Vater kenne. Und ich lasse mein Leben für die Schafe. 16. Und ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind. Und auch diese muß ich führen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird Eine Heerde und Ein Hirt werden. 17. Darum liebet mich mein Vater, daß ich mein Leben lasse, so daß ich es wieder nehme. 18. Niemand nimmt es von mir, sondern ich lasse es von mir selber. Ich habe Macht es zu lassen, und habe Macht es wieder zu nehmen. Dieses Gebot habe ich empfangen von meinem Vater. 19. Da entstand wiederum eine Zwietracht unter den Juden über diese Reden. 20. Viele unter ihnen sprachen: Er hat einen Teufel, und ist wahnsinnig; was höret ihr ihm zu? 21. Andere sprachen: Das sind nicht die Worte eines Besessenen; kann auch ein Teufel Blinden die Augen aufthun?

22. Es war aber Tempelweihe zu Jeruſalem, und war Winter. 23. Und Jeſus ging umher im Tempel; in der Halle Salomonis. 24. Da umringten ihn die Juden und ſprachen zu ihm: Wie lange hältſt du (unſere Seelen) uns hin? Biſt du Chriſtus, ſo ſage es frey heraus. 25. Jeſus antwortete ihnen: Ich habe es euch geſagt, aber ihr glaubet nicht. Die Werke, die ich thue in meines Vaters Namen, die zeugen von mir. 26. Aber ihr glaubet nicht; denn ihr ſeyd meine Schafe nicht, wie ich euch geſagt habe. 27. Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne ſie, und ſie folgen mir; 28. Und ich gebe ihnen ewiges Leben; und ſie werden nimmermehr umkommen, und Niemand wird (kann) ſie aus meiner Hand reißen. 29. Der Vater, der ſie mir gegeben hat, iſt größer denn Alles; und niemand kann ſie aus meines Vaters Hand reißen. 30. Ich aber und der Vater ſind eins. 31. Da hoben die Juden abermal Steine auf, daß ſie ihn ſteinigten. 32. Jeſus antwortete ihnen: Viele gute Werke habe ich euch gezeiget von meinem Vater; um welches von dieſen Werken ſteiniget ihr mich? 33. Die Juden antworteten ihm, und ſprachen: Um eines guten Werkes willen ſteinigen wir dich nicht, ſondern um der Gotteslaſterung willen, und daß du, der du ein Menſch biſt, dich ſelbſt zu Gott macheſt. 34. Jeſus antwortete ihnen: Stehet nicht geſchrieben in eurem Geſetz: Ich habe geſagt, ihr ſeyd Götter? 35. Wenn (die Schrift) diejenigen Götter nennet, an welche das Wort Gottes erging; und die Schrift kann doch nicht umgeſtoßen werden: 36. Wie ſprechet ihr denn zu dem, den der Vater geheiliget und in die Welt geſandt hat: Du läſterſt Gott, darum, daß ich ſagte: Ich bin Gottes Sohn? 37. Thue ich nicht die Werke meines Vaters, ſo glaubet mir nicht. 38. Thue ich ſie aber, ſo glaubet doch den Werken, wollt ihr mir nicht glauben, auf daß ihr erkennen und glauben möget daß der Vater in mir iſt, und ich in ihm. 39. Da ſuchten ſie ihn abermals zu greifen; aber er entging ihnen aus den Händen. 40. Und ging wiederum hin jenſeits des Jordans an den Ort, wo Johannes vorher getauft hatte, und blieb allda. 41. Und viele kamen zu ihm, und ſprachen: Johannes that zwar kein Zeichen; aber alles, was Johannes von dieſem geſagt hat, das iſt wahr. 42. Und glaubten allda viele an ihn.

XI. 1. Es lag aber einer krank, (mit Namen) Lazarus, von Bethania, dem Flecken der Maria und Martha, ihrer Schwester. 2. Maria aber war dieselbe, die den Herrn salbte mit Salben, und seine Füße trocknete mit ihren Haaren; derselbigen Bruder, Lazarus, lag krank. 3. Da sandten seine Schwestern zu ihm, und ließen ihm sagen: Herr, siehe den du lieb hast, der ist krank. 4. Als aber Jesus das hörete, sprach er: die Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes, auf daß der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde. 5. Jesus aber hatte die Martha lieb, und ihre Schwester, und den Lazarus. 6. Als er nun hörete, daß er krank war, blieb er dennoch zween Tage an dem Orte, wo er war. 7. Darnach spricht er zu seinen Jüngern: Laßt uns wieder nach Judäa ziehen. 8. Die Jünger sprachen zu ihm: Rabbi, eben erst wollten die Juden dich steinigen, und du willst wieder dahin gehen? 9. Jesus antwortete: Sind nicht des Tages zwölf Stunden? Wer des Tages wandelt, der stößt sich nicht, weil er das Licht dieser Welt siehet. 10. Wer aber des Nachts wandelt, der stößt sich, weil er kein Licht hat. 11. Solches sagte er, und darnach spricht er zu ihnen: Lazarus, unser Freund, schläft; aber ich gehe hin, daß ich ihn aufwecke. 12. Da sprachen seine Jünger: Herr, schläft er, so wird es besser mit ihm. 13. Jesus aber hatte vom Tode desselben gesprochen, jene aber meineten, er rede vom wirklichen Schlaf (der Ruhe des Schlafes.) 14. Da sagte es ihnen Jesus frey heraus: Lazarus ist gestorben; 15. Und ich bin froh um euret willen, daß ich nicht da gewesen bin, auf daß ihr glaubet, (im Glauben zunehmet) — aber laßt uns hingehen zu ihm. 16. Da sprach Thomas (welches heißt Zwilling), zu den Jüngern: Laßt uns mit ziehen, damit wir mit ihm sterben. 17. Als nun Jesus hinkam, fand er, daß er schon vier Tage im Grabe gelegen war. 18. Bethanien aber war nahe bey Jerusalem, ungefähr funfzehn Stadien. 19. Und viele Juden waren zu Martha und Maria gekommen, sie zu trösten über ihren Bruder. 20. Martha nun, als sie hörete, daß Jesus käme, ging ihm entgegen; Maria aber blieb daheim sitzen. 21. Da sprach Martha zu Jesus: Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben. 22. Aber ich weiß doch, daß, was du bittest von Gott, das wird dir Gott geben. 23. Jesus spricht zu ihr: Dein Bruder wird auferstehen. 24. Martha spricht zu ihm: Ich weiß wohl, daß er auferstehen wird in der Auferstehung am jüngsten Tage. 25. Jesus

spricht zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe. 26. Und jeder, der da lebet, und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben, glaubst du das? 27. Sie spricht zu ihm: Ja, Herr, ich glaube, daß du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.*) 28. Und da sie das gesagt hatte, ging sie hin, und rief ihre Schwester Maria heimlich, und sprach: der Meister ist da, und rufet dich. 29. Diese, als sie das hörete, steht eilend auf, und kommt zu ihm. 30. Jesus aber war noch nicht in den Flecken gekommen, sondern war noch an dem Ort, wo ihm Martha entgegengekommen war. 31. Die Juden, welche bei ihr im Hause waren, und sie trösteten, da sie die Maria sahen, wie sie eilend aufstand, und hinaus ging, folgten ihr nach, und sprachen: Sie gehet hin zum Grabe, daß sie daselbst weine. 32. Als nun Maria dahin kam, wo Jesus war, und ihn sahe, fiel sie ihm zu Füßen, und sprach zu ihm: Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben. 33. Als nun Jesus sie weinen sah, und die Juden auch weinen, die mit ihr kamen, wurde er im Geiste sehr ergriffen und innigst bewegt. 34. Und er sprach: Wo habt ihr ihn hingelegt? Sie sprachen zu ihm: Herr, komm und siehe! 35. Und Jesu gingen die Augen über. 36. Da sprachen die Juden: Siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt. 37. Etliche aber unter ihnen sprachen: Konnte, der dem Blinden die Augen aufgethan hat, nicht schaffen (machen), daß auch dieser nicht stürbe? 38. Jesus aber wurde abermal innigst gerührt (ergriffen) und kam zum Grabe. Es war aber eine (Fels-) Kluft und ein Stein darauf gelegt. 39. Jesus sprach: Hebet den Stein weg. Spricht zu ihm Martha, die Schwester des Verstorbenen: Herr, er stinket schon; denn er ist vier Tage (gelegen) todt. 40. Jesus spricht zu ihr: Habe ich dir nicht gesagt, daß, so du glauben würdest, du die Herrlichkeit Gottes sehen solltest? 41. Da hoben sie den Stein ab, [wo der Verstorbene lag.] Jesus aber hob seine Augen empor, und sprach: Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret hast; 42. Doch ich weiß, daß du mich allezeit höreſt; — aber um des Volkes willen, das umher stehet, sage ich es, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast. 43. Da er das gesagt hatte, rief er mit lauter Stimme: Lazare, komm

*) So übersetzte Luther 1522.

heraus! 44. Und der Verstorbene kam heraus, gebunden mit Grabtüchern, an Füßen und Händen, und sein Angesicht umbunden mit einem Schweißtuch. Jesus spricht zu ihnen: Löset ihn (auf), und laßt ihn gehen. 45. Viele nun der Juden, die zu Maria gekommen waren, und sahen, was Jesus that, glaubten an ihn. 46. Etliche aber von ihnen gingen hin zu den Pharisäern, und sagten ihnen, was Jesus gethan hatte. 47. Da versammleten die Hohenpriester und Pharisäer einen Rath (Sanhedrin), und sprachen: Was thun wir? Dieser Mensch thut viele Zeichen. 48. Lassen wir ihn also gehen, so werden sie alle an ihn glauben. Es werden dann die Römer kommen, und unser Land und Leute zu Grunde richten. 49. Einer aber unter ihnen, Kaiphas, der desselbigen Jahres Hoherpriester war, sprach zu ihnen: Ihr wisset nichts. 50. Gar nicht bedenket Ihr, daß es besser sey, daß Ein Mensch sterbe für das Volk, denn daß die ganze Nation zu Grunde gehe. 51. Dieses aber redete er nicht von sich selbst; sondern als Hoherpriester desselbigen Jahres weissagte er (gleichsam), daß Jesus sterben würde für das Volk; — 52. Und nicht für das Volk allein, sondern (er starb), um die Kinder Gottes, die zerstreueten, zu sammeln in Eins. 53. Von dem Tage an rathschlagten sie, wie sie ihn tödteten (beschlossen sie ihn zu tödten.) 54. Jesus aber wandelte nicht mehr frey unter den Juden, sondern ging von dannen in die Gegend, nahe bey der Wüste, in eine Stadt, genannt Ephrem, und hielt sich hier auf mit seinen Jüngern. 55. Es war aber nahe das Pascha der Juden; und es gingen viele hinauf nach Jerusalem, aus der Gegend, (noch) vor dem Pascha, um sich zu reinigen. 56. Da suchten sie Jesum, und redeten mit einander im Tempel stehend: Was dünket euch, daß er nicht auf das Fest kommt? 57. Es hatten aber die Hohenpriester und Pharisäer ein Gebot gegeben, daß so jemand wüßte, wo er wäre, es anzeigen sollte, auf daß sie ihn griffen.

Achter Abschnitt. 12, 1. — 21, 25.

XII. 1. Sechs Tage vor dem Pascha kam Jesus nach Bethanien, wo Lazarus war, der todt gewesen, und den Jesus von den Todten auferwecket hatte. 2. Sie machten ihm daselbst ein Gastmahl, und Martha dienete, Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm zu Tische

saßen (lagen.) 3. Da nahm Maria ein Pfund (eine Litra) von echtem köstlichem Nardenöhl und salbte die Füße Jesu, und trocknete mit ihren Haaren seine Füße; das Haus aber ward erfüllt vom Geruch des Salböhls. 4. Da sprach seiner Jünger einer, Judas, Simons Sohn, Ischarioth, der ihn hernach verrieth: 5. Warum wird diese Salbe nicht verkauft um drey hundert Denare, und es den Armen gegeben? 6. Das sagte er aber nicht, weil er sich um die Armen bekümmerte, sondern weil er ein Dieb war, und die Kasse hatte, und trug, was hineingeworfen wurde. 7. Da sprach Jesus: Laßt sie! Sie hat dieß aufbewahrt zum Tage meiner Bestattung. 8. Arme habt ihr allezeit bey euch, mich aber habt ihr nicht allezeit. 9. Da erfuhr viel Volks, daß er daselbst (in Bethanien) sey, und sie kamen nicht um Jesu willen allein, sondern auch um den Lazarus zu sehen, welchen er von den Todten erwecket hatte. 10. Aber die Hohenpriester rathschlagten mit einander, daß sie auch den Lazarus tödteten. 11. Denn um seinet willen gingen viele Juden hin, und glaubten an Jesum. 12. Des andern Tages, da viel Volks, das auf das Fest gekommen war, hörete, daß Jesus nach Jerusalem kommen werde, 13. Nahmen sie Palmenzweige, und gingen hinaus ihm entgegen und schrieen: Hosanna, gelobet sey, der da kommt im Namen des Herrn, der König Israels! 14. Jesus aber traf ein Eselein, und setzte sich darauf, wie geschrieben stehet: 15. Fürchte dich nicht, du Tochter Zion! siehe, dein König kommt reitend auf einem Eselsfüllen. 16. Dieses aber verstanden seine Jünger anfangs nicht; sondern erst, als Jesus verherrlichet worden war, dachten sie daran, daß dieß von ihm geschrieben sey, und sie ihm solches thaten (nach der Schrift). 17. Das Volk aber, das mit ihm war, bezeugte (rühmte), daß er Lazarum aus dem Grabe gerufen und von den Todten erwecket habe. 18. Darum ging ihm auch das Volk entgegen, weil sie gehört hatten, daß er dieses Zeichen gethan. 19. Da sprachen die Phärisäer unter einander: Ihr sehet, daß ihr nichts ausrichtet, siehe alle Welt läuft ihm nach! 20. Es waren aber etliche Hellenen unter denen, die hinauf gekommen waren, anzubeten an diesem Feste. 21. Die traten zu Philippo, der von Bethsaida aus Galiläa war, baten ihn und sprachen: Herr, wir wollten Jesum gerne sehen. 22. Philippus kommt und sagt es dem Andreas, und Philippus und Andreas sagten es Jesu. 23. Jesus aber antwortete ihnen, und sprach: Die Zeit ist gekommen, daß des

Menſchen Sohn verherrlicht werden ſoll (wird). 24. Wahrlich, wahrlich, ich ſage euch: Wenn nicht das Weizenkorn in die Erde fällt, und erſtirbt, ſo bleibt es allein; wenn es aber erſtirbt, ſo bringet es viel Frucht. 25. Wer ſein Leben (Seele) lieb hat, der wird es verlieren; und wer (ſeine Seele) ſein Leben (auf) in dieſer Welt haſſet (nicht achtet), der wird es erhalten zum ewigen Leben. 26. Wer mir dienen will, folge mir nach; und wo ich bin, da wird mein Diener auch ſeyn. Wenn Jemand mir dienet, ſo wird ihn mein Vater ehren. 27. Jetzt iſt meine Seele betrübt. Und was ſoll ich ſagen? Vater, hilf mir aus dieſer Stunde! Doch eben darum, zu dieſer Stunde, bin ich gekommen. 28. Vater, verherrliche deinen Namen! — Da kam eine Stimme vom Himmel: Ich habe ihn verherrlichet, und will ihn ferner verherrlichen. 29. Das Volk, das dabey ſtand und es hörete, ſagte, es habe gedonnert. Andere ſprachen: Es hat ein Engel mit ihm geredet. 30. Jeſus antwortete, und ſprach: Nicht um meinet willen iſt dieſe Stimme geſchehen, ſondern um euret willen. 31. Jetzt ergehet das Gericht über die Welt, jetzt wird der Fürſt dieſer Welt ausgeſtoßen werden. 32. Ich aber will, wenn ich erhöhet werde von der Erde, alle zu mir ziehen. 33. Dieß ſagte er aber, anzudeuten, welches Todes er ſterben werde. 34. Da antwortete ihm das Volk: Wir haben gehöret im Geſetz, daß Chriſtus ewiglich bleibet; wie ſagſt du denn, des Menſchen Sohn müße erhöhet werden? Wer iſt dieſer Menſchen Sohn? 35. Da ſprach Jeſus zu ihnen: Nur noch eine kleine Zeit iſt das Licht bey euch. Wandelt, ſo lange ihr das Licht habt, auf daß euch die Finſterniß nicht überfalle. Wer im Finſterniß wandelt, weiß nicht, wohin er gehet. 36. So lange ihr das Licht habt, glaubet an das Licht, auf daß ihr des Lichtes-Kinder werdet. Solches redete Jeſus, und ging weg, und verbarg ſich vor ihnen. 37. Obgleich er aber ſolche Zeichen gethan, ſo glaubten ſie doch nicht an ihn; 38. Auf daß erfüllet würde der Spruch des Propheten Jeſaias, den er ſagt: Herr, wer glaubt unſerer Botſchaft? Und der Arm des Herrn wem ward er offenbar? 39. Darum konnten ſie nicht glauben, denn Jeſaias ſagt abermal: 40. Er hat ihre Augen verblendet, und ihr Herz verſtocket, daß ſie nicht ſehen mit den Augen, und nicht vernehmen mit dem Herzen, noch ſich bekehren, (daß) ich heilete. 41. Solches ſagte Jeſaias, da er ſeine Herrlichkeit ſahe, und von ihm redete. 42. Doch glaubten auch viele der Oberen an ihn; aber der Phariſäer we-

gen bekannten sie es nicht, damit sie nicht in den Bann gethan würden. 43. Denn sie hatten die Ehre bey den Menschen lieber, denn die Ehre bey Gott. 44. Jesus aber rief (ja), und sprach: Wer an mich glaubet, der glaubet nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. 45. Und wer mich siehet, der siehet den, der mich gesandt hat. 46. Ich bin als Licht in die Welt gekommen, auf daß Jeder der an mich glaubet, nicht in der Finsterniß bleibe. 47. Und wer meine Worte höret, und glaubet nicht (sie nicht hält), den werde nicht ich richten; denn ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern daß ich die Welt errette. 48. Wer mich verachtet, und nimmt meine Worte nicht auf, der hat schon seinen Richter; das Wort welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage. 49. Denn ich habe nicht von mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir das Gebot gegeben (geboten), was ich thun und reden soll. 50. Und ich weiß, daß sein Gebot das ewige Leben ist (zum ewigen Leben führt). Was ich also rede, das rede ich so, wie mir der Vater gesagt hat.

XIII. 1. Vor dem Feste des Paschas aber, da Jesus wußte, daß seine Zeit gekommen sey, daß er aus dieser Welt hinübergehen sollte zum Vater; da er die Seinen in der Welt liebte, (er liebte sie aber bis ans Ende,) 2. Und da das Mahl bereitet war, der Teufel aber schon dem Judas, Simons Sohn, Iscarioth ins Herz gegeben hatte, daß er ihn verriethe, 3. Da, obgleich Jesus wußte, daß ihm der Vater alles in seine Hände gegeben habe, und daß er von Gott ausgegangen sey, und zu Gott heim gehe, — 4. Stand er auf vom Mahle, legte seine Kleider ab, und nahm einen Schurz (ein leinen Tuch), und umgürtete sich damit. 5. Darnach goß er Wasser in das Becken und hob an, den Jüngern die Füße zu waschen, und trocknete sie mit dem leinen Tuch, womit er umgürtet war. 6. Da kam er zu Simon Petro, und derselbige sprach zu ihm: Herr, solltest du mir die Füße waschen? 7. Jesus antwortete, und sprach zu ihm: Was ich thue, das verstehst du jetzt noch nicht; du wirst es aber hernach erfahren. 8. Spricht Petrus zu ihm: Nimmermehr sollst du mir die Füße waschen. Jesus antwortete ihm: Wenn ich dich nicht wasche, so hast du kein Theil mit mir. 9. Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht die Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt. 10. Spricht Jesus zu ihm: Wer gebadet ist, der braucht nur die Füße zu waschen,

sondern (denn *) es ist ganz rein. Und ihr seyd rein, aber nicht alle. 11. Denn er kannte seinen Verräther wohl, darum sprach er: Ihr seyd rein, aber nicht alle. 12. Da er nun ihre Füße gewaschen hatte, nahm er seine Kleider, und setzte sich wieder nieder, und sprach zu ihnen: Verstehet ihr, was ich euch gethan habe? 13. Ihr heißet mich Meister und Herr, und sagt recht so, denn ich bin es. 14. So nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt auch ihr euch unter einander die Füße waschen. 15. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, auf daß ihr thut, wie ich euch gethan habe. 16. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, der Knecht ist nicht größer, denn sein Herr, noch der Apostel größer, als der ihn gesandt hat. 17. So ihr solches wisset, selig seyd ihr, so ihr es thut. 18. Nicht rede ich von euch allen. Ich weiß, welche ich erwählet habe. — Aber auf daß die Schrift erfüllet werde: Der mein Brot isset, der hat seine Ferse gegen mich erhoben. 19. Jetzt sage ich es euch, ehe denn es geschiehet, auf daß, wenn es geschehen ist, ihr glauben möget, daß ich es bin. 20. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer den aufnimmt, den ich senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat. 21. Da Jesus solches gesagt hatte, ward er betrübt im Geist, und er bezeugete, und sprach: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, einer unter euch wird mich verrathen. 22. Da sahen sich die Jünger unter einander an, und waren in Verlegenheit, (und wußten nicht,) von wem er redete. 23. Es lag aber einer von seinen Jüngern im Schooße (an der rechten Seite) Jesu, den Jesus lieb hatte. 25. Dem winkte Simon Petrus, daß er forschen sollte, wer es wäre, von dem er spräche. 25. Da neigte sich jener nach der Brust Jesu, und sprach zu ihm: Herr, wer ist es? 26. Jesus antwortete: Der ist es, dem ich den Bissen eintauche und gebe. Und er tauchte den Bissen ein, und gab ihn dem Judas, Simons Sohn, Ischarioth. 27. Und nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn. Da sprach Jesus zu ihm: Was du thun willst, das thue bald. 28. Dieses aber verstand Niemand von denen, die zu Tische lagen, wozu er dieß zu ihm sagte. 29. Denn einige meinten, dieweil Judas die Kasse hatte, so spräche Jesus zu ihm: Kaufe, was wir auf das Fest brauchen; oder daß er den Armen etwas gäbe. 30. Da er nun den Bissen ge-

*) So lesen einige Autoritäten.

genommen hatte, ging er sogleich hinaus. Und es war Nacht. — 31. Da er aber hinausgegangen war, spricht Jesus: Nun ist des Menschen Sohn verherrlicht und Gott ist verherrlicht durch ihn. 32. Ist Gott verherrlichet durch ihn, so wird auch Gott ihn verherrlichen durch sich selbst, und wird ihn bald verherrlichen. 33. Kindlein! ich bin noch eine kleine Weile bei euch. Ihr werdet mich suchen; und, wie ich zu den Juden sagte, wo ich hingehe, da könnet ihr nicht hinkommen, — das sage ich jetzt auch zu euch. 34. Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet; daß, wie ich euch liebte, so auch ihr euch einander liebet. 35. Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seyd, so ihr Liebe unter einander habt. 36. Spricht Simon Petrus zu ihm: Herr, wo gehest du hin? Jesus antwortete ihm: Wo ich hingehe, dahin kannst du mir jetzt nicht folgen; hernachmals aber wirst du mir folgen. 37. Spricht zu ihm Petrus: Herr, warum kann ich dir (dieß Mal) jetzt nicht folgen? Ich will mein Leben für dich lassen. 38. Jesus antwortete ihm: Dein Leben willst du für mich lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen, bis du mich drey Mal wirst verläugnet haben.

XIV. 1. Euer Herz erschrecke nicht! Vertrauet Gott, und vertrauet mir! 2. In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, so würde ich es zu euch sagen. Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten. 3. Und wenn ich hingegangen bin, euch die Stätte zu bereiten, will ich wieder kommen, und euch zu mir nehmen, auf daß, wo ich bin, auch ihr seyd. 4. Und wohin ich gehe, das wisset ihr, und den Weg wisset ihr auch. 5. Spricht zu ihm Thomas: Herr, wir wissen nicht, wo du hingehest; (und) wie können wir doch den Weg wissen? 6. Jesus spricht zu ihm: Ich bin der Weg, und die Wahrheit, und das Leben, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich. 7. Wenn ihr mich kennetet, so kennetet ihr auch meinen Vater. — Aber von nun an erkennet ihr ihn, und habt ihn gesehen. 8. Spricht zu ihm Philippus: Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns. 9. Jesus spricht zu ihm: So lange bin ich bey euch, und du kennest mich nicht, Philippe? Wer mich siehet, der siehet den Vater. Wie sprichst Du denn: Zeige uns den Vater? 10. Glaubest du nicht, daß ich im Vater, und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst. Der Vater aber, der

in mir bleibet, der thut die Werke. 11. Glaubet mir, daß ich im Vater, und der Vater in mir ist; wo nicht, so glaubet (mir) doch um der Werke willen. 12. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubet, der wird die Werke auch thun, die ich thue, und wird größere, als diese, thun, denn ich gehe zum Vater, 13. Und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich thun, auf daß der Vater verherrlichet werde durch den Sohn. 14. Was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich thun. 15. Wenn ihr mich liebet, so haltet meine Gebote. 16. Und ich will den Vater bitten; und er wird euch einen andern Helfer (Berather) geben, der bey euch bleiben soll ewiglich, 17. Den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen kann, denn sie siehet ihn nicht. Ihr aber kennet ihn, weil er bey euch bleibet, und in euch seyn wird. 18. Ich will euch nicht verwaiset lassen; ich komme zu euch. 19. Noch ein Kleines, und die Welt wird mich nicht mehr sehen. Ihr aber werdet mich sehen, denn ich lebe, und ihr werdet (sollt) auch leben. 20. An demselbigen Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch. 21. Wer meine Gebote hat, und sie hält, der ist es, der mich liebet. Wer mich aber liebet, der wird von meinem Vater geliebet werden, und ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren. 22. Spricht zu ihm Judas, nicht der Ischarioth: Herr, und wie kommt es, daß du dich uns offenbaren willst, und nicht der Welt? 23. Jesus antwortete, und sprach zu ihm: Wer mich liebet, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen, und Wohnung bey ihm machen. 24. Wer aber mich nicht liebet, der hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr höret, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat. 25. Solches habe ich zu euch geredet, da ich noch bey euch bin. 26. Aber der Helfer (Berather), der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren, und euch erinnern an alles, was ich euch gesagt habe. 27. Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich ihn euch, wie die Welt ihn giebt. Euer Herz erschrecke nicht, und fürchte sich nicht! 28. Ihr habt gehöret, daß ich euch gesagt habe: Ich gehe hin, und komme (wieder) zu euch. Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, daß ich gesagt habe, ich gehe zum Vater; denn der Vater ist größer denn ich. 29. Und nun habe ich es euch gesagt, ehe denn es geschiehet, auf daß, wenn es geschiehet, ihr glau-

bet. 30. Ich werde hinfort nicht mehr viel mit euch reden, denn es kommt der Fürst dieſer Welt, — aber er hat mir nichts an! — 31. Aber auf daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und ich alſo thue, wie mir der Vater geboten hat, ſtehet auf, und laſſet uns von hinnen gehen. —

XV. 1. Ich bin der (rechte) wahre Weinſtock, und mein Vater iſt der Weingärtner. 2. Jeder Rebe an mir, der keine Frucht bringet, den wird er wegnehmen; jeder aber, der Frucht bringet, den wird er reinigen, daß er mehr Frucht bringe. 3. Ihr ſeyd jetzt ſchon rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe. 4. Bleibet in mir, und ich in euch. Gleichwie der Rebe keine Frucht bringen kann von ihm ſelber, er bleibe denn am Weinſtock; alſo auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet. 5. Ich bin der Weinſtock, ihr ſeyd die Reben. Wer in mir bleibet, und ich in ihm, der bringet viele Frucht; denn ohne mich könnet ihr nichts thun. 6. Wer nicht in mir bleibet, der wird weggeworfen, wie ein Rebe und verdorret, und man ſammlet ſie, und wirft ſie ins Feuer, und ſie verbrennen. 7. So ihr in mir bleibet, und meine Worte in euch bleiben, möget ihr bitten, was ihr wollt, und es wird euch werden. 8. Dadurch wird mein Vater verherrlichet, daß ihr viele Frucht bringet, und meine (wahren) Jünger werdet. 9. Gleichwie mich mein Vater liebet, alſo liebe ich euch. Bleibet in meiner Liebe. 10. So ihr meine Gebote haltet, ſo bleibet ihr in meiner Liebe, gleichwie ich meines Vaters Gebote gehalten habe, und bleibe in ſeiner Liebe. 11. Dieſes rede ich zu euch, auf daß meine Freude über euch bleibe (ich Freude über euch haben möge), und eure Freude vollkommen werde. 12. Das iſt mein Gebot, daß ihr euch unter einander liebet, gleichwie ich euch liebte. 13. Niemand hat größere Liebe, denn die, daß er ſein Leben laſſe für ſeine Freunde, 14. Ihr ſeyd meine Freunde, ſo ihr thut (alles), was ich euch gebiete. 15. Ich nenne euch hinfort nicht mehr Knechte; denn ein Knecht weiß nicht, was ſein Herr thut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehöret, euch kund gethan habe. 16. Nicht ihr habt mich erwählet; ſondern ich habe euch erwählet, und beſtimmt, daß ihr hingehen und Frucht bringen möget, und eure Frucht bleibe, ſo daß, was ihr den Vater in meinem Namen bitten möget, er es euch gebe. 17. Das gebiete ich euch, daß ihr euch unter einander liebet. 18. Wenn euch die Welt haſſet, ſo wiſſet, daß ſie mich vor euch gehaſſet hat. 19. Wäret ihr von der Welt, ſo würde die Welt (euch als) das Ihrige lieb

haben; dieweil ihr aber nicht von der Welt seyd, sondern ich euch von der Welt auserwählet habe, darum hasset euch die Welt. 20. Gedenket an das Wort, das ich euch gesagt habe: Der Knecht ist nicht größer, denn sein Herr. Haben sie mich verfolget, so werden sie euch auch verfolgen; haben sie mein Wort gehalten, so werden sie das eurige auch halten. 21. Aber das alles werden sie euch thun um meines Namens willen; denn sie kennen den nicht, der mich gesandt hat. 22. Wenn ich nicht gekommen wäre, und es ihnen nicht gesagt hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde. 23. Wer mich hasset, der hasset auch meinen Vater. 24. Hätte ich nicht Werke unter ihnen gethan, die kein anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie es (meine Werke) gesehen, und hassen dennoch mich und meinen Vater. 25. Aber (dies geschieht), auf daß erfüllet werde das Wort, das in ihrem Gesetz geschrieben steht: Sie hassen mich ohne Ursach. 26. Wenn aber der Helfer kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, — der wird zeugen von mir. 27. Und ihr werdet auch zeugen; denn ihr waret von Anfang an bey mir.

XVI. 1. Solches habe ich zu euch geredet, auf daß ihr euch nicht ärgert (nicht irre werdet). 2. Sie werden euch in den Bann thun. Ja, es wird die Zeit kommen, daß, wer euch tödtet, meynen wird, er thue Gott einen Dienst damit. 3. Und das werden sie euch thun, weil sie weder meinen Vater noch mich kennen. 4. Aber solches habe ich zu euch geredet, auf daß, wenn die Zeit kommen wird, ihr euch daran erinnert, daß ich es euch gesagt habe. Dieses aber habe ich euch von Anfang nicht gesagt, weil ich noch bey euch war. 5. Nun aber gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat; und Niemand unter euch fragt mich: Wo gehest du hin? — 6. Sondern, dieweil ich solches zu euch geredet habe, hat Traurigkeit euer Herz erfüllet. 7. Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist euch gut, daß ich hingehe. Denn so ich nicht hingehe, wird der Helfer (Paraklet) nicht zu euch kommen. So ich aber hingehe, will ich ihn zu euch senden. 8. Und wenn derselbige kommt, so wird er die Welt überführen von der Sünde, und von der Gerechtigkeit, und von dem Gericht. 9. Von der Sünde, weil sie nicht an mich glauben; 10. Von der Gerechtigkeit aber, weil ich zum Vater gehe, und ihr mich hinfort nicht mehr sehen werdet; 11. Von dem Gericht, weil der Fürst dieser Welt gerichtet ist. 12. Ich

habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. 13. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, der wird euch den Weg zur vollen Wahrheit führen. Denn er wird nicht von ihm selber reden, sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen. 14. Derselbige wird mich verherrlichen; denn von dem Meinen wird er es nehmen, und es euch verkündigen. 15. Alles, was mein Vater hat, das ist mein; darum habe ich gesagt: Er wird es von dem Meinen nehmen, und es euch verkündigen. 16. Ueber ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen; und aber (wieder) über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen: denn ich gehe zum Vater. 17. Da sprachen etliche von seinen Jüngern zu einander: Was ist das, daß er zu uns sagt: Ueber ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen, und aber (wieder) über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen, und: Denn ich gehe zum Vater? 18. Da sprachen sie: Was ist das, daß er sagt, über ein Kleines? Wir verstehen nicht, was er redet. 19. Da merkte Jesus, daß sie ihn fragen wollten, und sprach zu ihnen: Darüber fraget ihr unter einander, daß ich gesagt habe: Ueber ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen, und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen. 20. Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr werdet weinen und wehklagen, aber die Welt wird sich freuen. Ihr (aber) werdet traurig seyn; doch eure Traurigkeit soll in Freude verwandelt werden. 21. Ein Weib, wenn sie gebieret, so hat sie Traurigkeit, denn ihre Stunde ist gekommen; wenn sie aber das Kind gebohren hat, denket sie nicht mehr an die Angst, um der Freude willen, daß (der) ein Mensch zur Welt gebohren ist. 22. Auch ihr habt jetzt Traurigkeit; aber ich werde euch wieder sehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird Niemand von euch nehmen. 23. Und an demselbigen Tage werdet ihr mich nichts fragen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, so ihr den Vater etwas bitten werdet in meinem Namen, so wird er es euch geben. 24. Bis jetzt habt ihr nichts gebeten in meinem Namen. Bittet, so werdet ihr empfangen, auf daß eure Freude vollkommen sey. 25. Solches habe ich zu euch in Gleichnissen geredet. Es kommt aber die Zeit, daß ich nicht mehr in Gleichnissen mit euch reden, sondern euch deutlich (ohne Bild) verkündigen werde von meinem Vater. 26. An demselbigen Tage werdet ihr ihn bitten in meinem Namen. Und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde; 27. Denn er selbst, der Vater, hat euch lieb, darum, daß ihr mich lie-

bet, und glaubet, daß ich von Gott ausgegangen bin. 28. Ich bin vom Vater ausgegangen, und in die Welt gekommen; wiederum verlasse ich die Welt, und gehe zum Vater. 29. Sprechen zu ihm seine Jünger: Siehe, nun redest du (frey heraus) deutlich, und sprichst kein Räthsel. 30. Nun wissen wir, daß du alle Dinge weißt, und bedarfst nicht, daß dich jemand frage. Darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist. 31. Jesus antwortete ihnen: Jetzt glaubet ihr. (?) 32. Siehe! es kommt die Stunde, und ist jetzt schon gekommen, daß ihr zerstreuet werdet, ein jeglicher in das Seine, und mich allein lasset; aber ich bin nicht allein, denn der Vater ist bey mir. 33. Solches habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir (Ruhe) Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst; aber seyd getrost, ich habe die Welt überwunden! —

XVII. 1. Da Jesus solches geredet hatte, hob er seine Augen auf gen Himmel, und sprach: Vater, die Stunde ist gekommen. Verherrliche deinen Sohn, auf daß dein Sohn auch dich verherrliche; 2. Wie du ihm denn Macht gegeben hast über alles Fleisch, auf daß er allen, die du ihm gegeben hast, das ewige Leben gebe. 3. Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, als den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum, als den Christ, erkennen. 4. Ich habe dich verherrlichet auf Erden, das Werk vollendet, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte. 5. Und nun verherrliche mich, du, o Vater! bey dir selbst, mit der Herrlichkeit, die ich bey dir hatte, ehe die Welt war. 6. Ich habe deinen Namen geoffenbaret den Menschen, die du mir von der Welt gegeben hast. Sie waren dein, und du hast sie mir gegeben, und sie haben dein Wort gehalten. 7. Nun wissen sie, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist. 8. Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben; und sie haben sie angenommen, und wahrhaftig erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß du mich gesandt hast. 8. Für sie bitte ich, bitte nicht für die Welt, sondern für die, die du mir gegeben hast, denn sie sind dein. 10. Und alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein; und ich bin (schon) durch sie verherrlichet. 11. Und ich bin nicht mehr in der Welt; sie aber sind noch in der Welt, und ich komme zu dir. Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, daß sie eins seyen, gleichwie wir. 12. So lange ich bey ihnen war in der Welt, erhielt ich sie in deinem Namen. Die du mir

gegeben haſt, die habe ich bewahret, und iſt keiner von ihnen verloren, außer dem Sohn des Verderbens, auf daß die Schrift erfüllet würde. 13. Nun aber komme ich zu dir, und rede ſolches in der Welt, auf daß meine Freude über ſie vollkommen ſey. 14. Ich habe ihnen dein Wort gegeben, aber die Welt haſſet ſie; denn ſie ſind nicht von der Welt, wie denn auch ich nicht von der Welt bin. 15. Ich bitte nicht, daß du ſie von der Welt nehmeſt, ſondern daß du ſie bewahreſt vor dem Böſen. 16. Sie ſind nicht von der Welt, gleichwie auch ich nicht von der Welt bin. 17. Heilige ſie in deiner Wahrheit, dein Wort iſt Wahrheit. 18. Gleichwie du mich geſandt haſt in die Welt, ſo ſende ich auch ſie in die Welt. 19. Und für ſie (heilige) weihe ich mich ſelbſt, auf daß auch ſie (dir) geweihet (geheiliget) ſeyn mögen in der Wahrheit. 20 Ich bitte aber nicht allein für ſie, ſondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, 21. Auf daß ſie alle eins ſeyen, gleich wie du, Vater, in mir biſt, und ich in dir; auf daß auch ſie in uns eins ſeyn mögen, damit die Welt glaube, daß du mich geſandt haſt. 22. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben haſt, auf daß ſie eins ſeyen, gleich wie wir eins ſind. 23. Ich in ihnen, und du in mir, — auf daß ſie vollkommen eins ſeyen, und die Welt erkennen möge, daß du mich geſandt haſt, und du ſie liebeſt, gleichwie du mich geliebet. 24. Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bey mir ſeyen, die du mir gegeben haſt, damit ſie meine Herrlichkeit ſehen, die du mir gegeben haſt, weil du mich geliebet, ehe denn die Welt gegründet ward. 25. Gerechter Vater, die Welt kennet dich nicht; ich aber kenne dich, und dieſe erkennen, daß du mich geſandt haſt. 26. Und ich habe ihnen deinen Namen kund gethan, und will ihn ferner ihnen kund thun, auf daß die Liebe, mit der du mich liebeſt, ſey in ihnen, und ich in ihnen.

XVIII. 1. Da Jeſus ſolches geredet hatte, ging er mit ſeinen Jüngern hinaus über den Bach Kidron, woſelbſt ein Garten war, in welchen Jeſus und ſeine Jünger hineingingen. 2. Judas aber, der ihn verrieth, wußte den Ort auch; denn Jeſus verſammelte ſich oft daſelbſt mit ſeinen Jüngern. 3. Da nun Judas zu ſich genommen hatte die Schaar, und die Diener der Hohenprieſter und Phariſäer, kam er dahin mit Fackeln, Lampen und Waffen. 4. Da nun Jeſus wußte alles, was ihm begegnen ſollte, ging er hinaus, und ſprach zu ihnen: Wen ſuchet ihr? 5. Sie antworteten ihm: Jeſum von Nazareth. Jeſus ſpricht zu ihnen: Ich bins. Ju-

das aber, der ihn verrieth, ſtand auch bei ihnen. 6. Als nun Jeſus zu ihnen ſprach: Ich bins! wichen ſie zurück, und fielen zu Boden. 7. Da fragte er ſie abermal: Wen ſuchet ihr? Sie aber ſprachen: Jeſum von Nazareth. 8. Jeſus antwortete: Ich habe es euch geſagt, daß ich es ſey. Suchet ihr nun mich, ſo laſſet dieſe gehen. 9. Auf daß erfüllet würde das Wort, welches er geſagt hatte: Ich habe von denen, die du mir gegeben haſt, keinen verloren. 10. Simon Petrus aber, der ein Schwerdt hatte, zog es, und ſchlug damit des Hohenprieſters Knecht, und hieb ihm ſein rechtes Ohr ab. Der Knecht aber hieß Malchus. 11. Da ſprach Jeſus zu Petrus: Stecke dein Schwerdt in die Scheide. Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat? 12 Die Schaar aber und der Hauptmann, und die Diener der Juden nahmen Jeſum, und banden ihn. 13. Und ſie führeten ihn zuerſt zu Annas; dieſer war der Schwiegervater des Kaiphas, welcher des Jahres Hoherprieſter war. 14. Es war aber Kaiphas, der den Juden rieth, es wäre gut, daß ein Menſch ſtürbe für das Volk. 15. Es folgte aber Jeſu nach Simon Petrus und ein anderer Jünger. Dieſer Jünger war dem Hohenprieſter bekannt, und ging mit Jeſu hinein in des Hohenprieſters Palaſt. 16. Petrus aber ſtand draußen vor der Thür. Da ging der andere Jünger, der dem Hohenprieſter bekannt war, hinaus, und führete den Petrus hinein. 17. Da ſprach die Magd, die Thürhüterin, zu Petrus: Biſt du nicht auch einer von den Jüngern dieſes Menſchen? Er ſprach: Ich bin es nicht. 18. Es ſtanden aber die Knechte und Diener am Kohlfeuer, das ſie gemacht hatten, weil es kalt war, und wärmeten ſich. Petrus aber ſtand auch bey ihnen, und wärmete ſich. 19. Aber der Hoheprieſter fragte Jeſum nach ſeinen Jüngern, und nach ſeiner Lehre. 20. Jeſus antwortete ihm: Ich habe frey und öffentlich geredet vor der Welt. Ich habe allezeit gelehret in den Synagogen und in dem Tempel, wo alle Juden zuſammen kommen, und habe nichts im Verborgenen geredet. 21. Was fragſt du mich? Frage die, die gehöret haben, was ich zu ihnen geredet habe. Siehe! dieſe wiſſen, was ich geſagt habe. 22. Als er aber dies ſagte, gab der Diener einer, der dabey ſtand, Jeſu einen Backenſtreich und ſprach: Antworteſt du alſo dem Hohenprieſter? 23. Jeſus antwortete: Habe ich übel geredet, ſo beweiſe, daß es böſe ſey; habe ich aber recht geredet, was ſchlägſt du mich? 24. (Annas nemlich hatte ihn gebunden zum Kaiphas dem Hohenprieſter geſandt.) 25. Simon Petrus aber ſtand

und wärmete sich. Da sprachen sie zu ihm: Bist du nicht auch einer seiner Jünger? Er leugnete und sprach: Ich bin es nicht. 26 Spricht einer von den Knechten des Hohenpriesters, ein Verwandter deß, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte: Sahe ich dich nicht im Garten bey ihm? 27. Da leugnete Petrus abermal; und alsobald krähete der Hahn. 28. Da führeten sie Jesum von Kaiphas nach dem Prätorium. Es war aber früh. Und sie gingen nicht hinein in das Prätorium, auf daß sie nicht unrein würden, sondern das Pascha essen könnten. 29. Da kam Pilatus zu ihnen heraus, und sprach: Was für Klage bringet ihr wider diesen Menschen? 30. Sie antworteten, und sprachen zu ihm: Wäre dieser nicht ein Uebelthäter, wir hätten dir ihn nicht überantwortet. 31. Da sprach Pilatus zu ihnen: So nehmet ihr ihn hin, und richtet ihn nach eurem Gesetz. Da sprachen die Juden zu ihm: Wir dürfen niemand tödten (hinrichten). 32. So wurde erfüllet das Wort Jesu, welches er sagte, anzudeuten, welches Todes er sterben würde. 33. Da ging Pilatus wieder hinein in das Prätorium, und rief Jesum, und sprach zu ihm: Bist du der König der Juden? 34. Jesus antwortete: Redest du das von dir selbst, oder haben dir Andere von mir gesagt? 35. Pilatus antwortete: Bin ich ein Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überantwortet; was hast du gethan? 36. Jesus antwortete: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden wohl darob kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde; nun aber ist mein Reich nicht von hier. 37. Da sprach Pilatus zu ihm: So bist du dennoch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu gebohren, und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit bezeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. 38. Spricht Pilatus zu ihm: Was ist Wahrheit? Und da er das gesagt hatte, ging er wieder hinaus zu den Juden, und spricht zu ihnen: Ich finde keine Schuld an ihm. 39. Ihr habt aber eine Gewohnheit, daß ich euch einen losgebe am Pascha; wollt ihr nun, daß ich euch den König der Juden losgebe? 40. Da schrieen sie wieder allesammt, und sprachen: Nicht diesen, sondern Barabbam! Barabbas aber war ein Mörder (Räuber).

XIX. 1. Da nahm Pilatus Jesum, und ließ ihn geisseln. 2. Und die Kriegsknechte flochten eine Krone von Dornen, und setzten sie auf sein Haupt, und legten ihm einen Purpurmantel an, 3. Und sprachen: Sey gegrüßet, du

König der Juden, und gaben ihm Schläge. 4. Da ging Pilatus wieder heraus, und sprach zu ihnen: Sehet, ich führe ihn euch heraus, damit ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde. 5. Also kam Jesus heraus, und trug die Dornenkrone und den Purpurmantel. Und Pilatus spricht zu ihnen: Sehet! der Mensch! — — 6. Da ihn aber die Hohenpriester und die Diener sahen, schrieen sie und sprachen: Kreuzige, kreuzige! Pilatus spricht zu ihnen: Nehmet ihr ihn hin, und kreuziget ihn; denn ich finde keine Schuld an ihm. 7. Die Juden antworteten ihm: Wir haben ein Gesetz, und nach unserm Gesetz muß er sterben; denn er hat sich selbst zum Sohne Gottes gemacht. 8. Da Pilatus das Wort hörete, fürchtete er sich noch mehr; 9. Und ging wieder hinein in das Prätorium, und spricht zu Jesu: Woher bist (stammst) du? Aber Jesus gab ihm keine Antwort. 10. Da sprach Pilatus zu ihm: Willst du nicht mit mir reden? Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich zu kreuzigen, und Macht habe, dich los zu geben? 11. Jesus antwortete: Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht wäre von Oben gegeben. Darum, der mich dir überantwortet hat, der hat es größere Sünde. 12. Seitdem war Pilatus bemühet, ihn loszulassen. Die Juden aber schrieen und sprachen: Läßest du diesen los, so bist du des Kaisers Freund nicht; Jeder, der sich zum Könige macht, widersetzt sich dem Kaiser (ist ein Rebell!) 13. Da Pilatus das Wort hörete, führte er Jesum heraus, und setzte sich auf den Richtstuhl, an der Stätte, die da heißt Hochpflaster, (Prachtpflaster) auf Hebräisch Gabbatha. 14. Es war aber der Rüsttag in Ostern, etwa um die dritte (sechste) Stunde. Und er spricht zu den Juden: Sehet, das ist euer König. 15. Sie schrieen aber: Weg! weg mit ihm! kreuzige ihn! Spricht Pilatus zu ihnen: Soll ich euern König kreuzigen? Die Hohenpriester antworteten: Wir haben keinen König, als den Kaiser! 16. Da überantwortete er ihn (ihnen), daß er gekreuziget würde. Sie nahmen aber Jesum, und führeten ihn fort. 17. Und er trug sein Kreuz, und ging hinaus zur sogenannten Schädelstätte, welche heißt auf Hebräisch Golgatha. 18. Allda kreuzigten sie ihn, und mit ihm zween andere zu beiden Seiten, Jesum aber mitten inne. 19. Pilatus aber schrieb eine Ueberschrift, und setzte sie auf das Kreuz. Es war aber geschrieben: Jesus von Nazareth, König der Juden. 20. Diese Ueberschrift lasen viele Juden; denn die Stätte, wo Jesus gekreuziget wurde, war nahe bey der Stadt. Und es war geschrieben auf Hebräisch, Griechisch und Lateinisch. 21. Da sprachen

die Hohenprieſter der Juden zu Pilatus: Schreibe nicht: der König der Juden; ſondern, daß er geſagt habe: Ich bin König der Juden. 22. Pilatus antwortete: Was ich geſchrieben habe, das habe ich geſchrieben. 23. Die Kriegsknechte aber, da ſie Jeſum gekreuziget hatten, nahmen ſeine Kleider, und machten vier Theile, einem jeglichen Kriegsknechte ein Theil, dazu auch den Rock. Der Rock aber war ungenähet, von oben an gewirket durch und durch. 24. Da ſprachen ſie unter einander: Laßt uns den nicht zertheilen, ſondern darum looſen, weß er ſeyn ſoll. — So daß die Schrift erfüllet wurde, die da ſagt: Sie haben meine Kleider unter ſich getheilet, und haben über meinen Rock das Loos geworfen. Dieſes nun thaten die Kriegsknechte. 25. Es ſtanden aber bey dem Kreuze Jeſu ſeine Mutter, und ſeiner Mutter Schweſter, Maria, Cleophas Weib und Maria Magdalena. 26. Da nun Jeſus ſeine Mutter ſahe, und den Jünger dabei ſtehen, den er lieb hatte, ſpricht er zu ſeiner Mutter: Weib, ſiehe, das iſt dein Sohn! 27. Darnach ſpricht er zu dem Jünger: Siehe, das iſt deine Mutter! Und von der Zeit an nahm ſie der Jünger zu ſich. 28. Darnach, als Jeſus wußte (ſah), daß nun alles vollbracht war, ſpricht er, damit die Schrift erfüllet würde: Mich dürſtet! — 29. Da ſtand ein Gefäß voll Eſſig. Sie aber fülleten einen Schwamm mit Eſſig, und legten ihn um einen Yſop, und hielten es ihm dar zum Munde. 30. Da nun Jeſus den Eſſig genommen hatte, ſprach er: Es iſt vollbracht! und neigte das Haupt und gab den Geiſt auf. 31. Damit nun die Leichname nicht am Kreuze blieben den Sabbat über, (ſintemal es Rüſttag und dieſer Sabbat ein großer Feſttag war,) ſo baten die Juden den Pilatus, daß ihnen die Beine gebrochen, und ſie abgenommen würden. 32. Da kamen die Kriegsknechte, und brachen dem erſten die Beine, und dem andern, der mit ihm gekreuziget war. 33. Als ſie aber zu Jeſu kamen, und ſahen, daß er ſchon geſtorben war, brachen ſie ihm die Beine nicht; 34. Sondern der Kriegsknechte einer ſtach ihm mit ſeinem Speer in die Seite, und alſobald kam Blut und Waſſer heraus. 35. Und der das geſehen hat, bezeuget es, und ſein Zeugniß iſt wahr; und derſelbige weiß, daß er die Wahrheit ſaget, ſo daß auch ihr glauben könnet. 36. Denn ſolches iſt geſchehen, damit die Schrift erfüllet würde: Es ſoll ihm kein Bein gebrochen werden. 37. Und abermal ſpricht eine andere Stelle (der Schrift): Sie werden ſehen auf den, welchen ſie geſtochen haben. 38. Darnach bat den Pilatus Joſeph von

Arimathia, (der ein Jünger Jesu war, doch heimlich aus Furcht vor den Juden,) daß er den Leichnam Jesu abnehmen dürfte. Und Pilatus erlaubte es. Er kam also, und nahm den Leichnam Jesu ab. 39. Es kam aber auch Nikodemus, der vormals bey der Nacht zu Jesu gekommen war, und brachte ein Gemisch von Myrrhen und Aloe, gegen hundert Pfund. 40. Da nahmen sie den Leichnam Jesu, und banden ihn in leinene Tücher mit Specereyen, wie die Juden pflegen zu begraben. 41. Es war aber an der Stätte, wo er gekreuziget ward, ein Garten, und im Garten ein neues Grab, worein noch Niemand gelegt worden war. 42. Daselbst legten sie Jesum hin, weil Rüsttag der Juden und das Grab nahe war.

XX. 1. Am ersten Tage aber der Woche kommt Maria Magdalena früh, da es noch finster war, zum Grabe, und siehet, daß der Stein vom Grabe hinweggenommen war. 2. Da läuft sie, und kommt zu Simon Petrus, und zu dem andern Jünger, welchen Jesus lieb hatte, und spricht zu ihnen: Sie haben den Herrn weggenommen aus dem Grabe; und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben. 3. Da ging Petrus und der andere Jünger hinaus und kamen zum Grabe. 4. Es liefen aber die zween miteinander, doch der andere Jünger lief zuvor, schneller als Petrus, und kam am ersten zum Grabe, 5. Gucket (schauet) hinein, und siehet die Grabtücher liegen; er ging aber nicht hinein. 6. Da kam Simon Petrus ihm nach, und ging hinein in das Grab, und siehet die Binden liegen, 7. auch das Schweißtuch, das Jesus um das Haupt hatte, nicht bei den Binden, sondern beyseits zusammengewickelt, an einem besondern Ort. 8. Da ging auch der andere Jünger hinein, der am ersten zum Grabe kam, und sahe, und glaubte. 9. Denn sie verstanden die Schrift noch nicht, daß er von den Todten auferstehen sollte. 10. Da gingen die Jünger wieder nach Hause. 11. Maria aber stand draußen vor dem Grabe, und weinete. Als sie nun weinete, guckte (schauete) sie in das Grab hinein, 12. Und gewahret zween Engel in weißen Kleidern, einen zu den Häupten, und den andern zu den Füßen, wo sie den Leichnam Jesu hingelegt hatten. 13. Und dieselbigen sprachen zu ihr: Weib, was weinest du? Sie spricht zu ihnen: Sie haben meinen Herrn weggenommen; und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben. 14. Und als sie das sagte, wandte sie sich um, und siehet Jesum stehen, weiß aber nicht, daß es Jesus ist. 15. Spricht Jesus zu ihr: Weib, was weinest

du? Wen ſucheſt du? Sie aber meinend, es ſey der Gärtner, ſpricht zu ihm: Herr, haſt du ihn weggetragen, ſo ſage mir, wo du ihn hingelegt haſt, daß ich ihn holen kann. 16. Spricht Jeſus zu ihr: Maria! Da wandte ſie ſich um, und ſpricht zu ihm: Rabbuni! das heißt, Meiſter. 17. Spricht Jeſus zu ihr: Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater. Gehe aber hin zu meinen Brüdern, und ſage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater, und zu eurem Vater, und zu meinem Gott, und zu eurem Gott. 18. Maria Magdalena gehet und verkündiget den Jüngern: Ich habe den Herrn geſehen, und das hat er zu mir geſagt. 19. Am Abend aber deſſelbigen Tages, da die Jünger verſammlet, und die Thüren verſchloſſen waren, aus Furcht vor den Juden, kam Jeſus, und trat mitten ein, und ſprach zu ihnen: Friede ſey mit euch! 20. Und als er das geſagt, zeigte er ihnen die Hände und ſeine Seite. Da wurden die Jünger froh, daß ſie den Herrn ſahen. 21. Da ſprach Jeſus abermal zu ihnen: Friede ſey mit euch! Gleichwie mich der Vater geſandt hat, ſo ſende ich euch. 22. Und da er das ſagte, hauchte er ſie an, und ſpricht zu ihnen: Nehmet hin den heiligen Geiſt! 23. Welchen ihr die Sünden erlaſſet, denen ſind ſie erlaſſen, und welchen ihr ſie behaltet, denen ſind ſie behalten! 24. Thomas aber, der Zwölfen einer (welches Zwilling heiſſet) war nicht bey ihnen, da Jeſus kam. 25. Da ſagten die andern Jünger zu ihm: Wir haben den Herrn geſehen. Er aber ſprach zu ihnen: Es ſey denn, daß ich in ſeinen Händen ſehe die Nägelmale, und lege meinen Finger in die Nägelmale, und lege meine Hand in ſeine Seite, (eher) will ich es nicht glauben. 26. Und nach acht Tagen waren abermals ſeine Jünger (innen) im Hauſe, und Thomas mit ihnen. Kommt Jeſus, da die Thüren verſchloſſen waren, und tritt mitten ein, und ſpricht: Friede ſey mit euch! 27. Darnach ſpricht er zu Thomas: Reiche deinen Finger her, und ſiehe meine Hände; und reiche deine Hand her, und lege ſie in meine Seite, und ſey nicht ungläubig, ſondern gläubig! 28. Thomas antwortete, und ſprach zu ihm: Mein Herr, und mein Gott! 29. Spricht Jeſus zu ihm: Dieweil du mich geſehen haſt, Thomas, ſo glaubeſt du. Selig ſind, die nicht ſehen, und doch glauben! 30. Zwar noch viele andere Zeichen that Jeſus vor ſeinen Jüngern, die nicht geſchrieben ſind in dieſem Buche. 31. Dieſe aber ſind geſchrieben, auf daß ihr glaubet, daß Jeſus der Chriſt ſey, der Sohn Gottes,

und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen.

XXI. 1. Darnach that sich Jesus abermal den Jüngern kund am See bei Tiberias. Er offenbarte sich aber also. 2. Es waren bei einander Simon Petrus und Thomas, (der da heißt Zwilling,) und Nathanael, von Kana in Galiläa, und die Söhne Zebedäi, und zween andere seiner Jünger. 3. Spricht Simon Petrus zu ihnen: Ich will hin fischen gehen. Sie sprachen zu ihm: So wollen wir mit dir gehen. Sie gingen hinaus, und traten sogleich in das Schiff; in derselbigen Nacht aber fingen sie nichts. 4. Da es aber schon Morgen war, stand Jesus am Ufer. Jesus aber wußten nicht, daß es Jesus war. 5. Spricht Jesus zu ihnen: Kinder, habt ihr nichts zu essen (gefangen)? Sie antworteten ihm: Nein. 6. Er aber sprach zu ihnen: Werfet das Netz zur Rechten des Schiffes, so werdet ihr finden. Da warfen sie es aus und konnten es nicht mehr ziehen, vor der Menge der Fische. 7. Da spricht der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, zu Petrus: Es ist der Herr. Da Simon Petrus hörete, daß es der Herr wäre, gürtete er das Obergewand um sich (denn er war nackend) und warf sich in das Meer. 8. Die andern Jünger aber kamen zu Schiffe (denn sie waren nicht fern vom Lande, sondern nur bei zwei hundert Ellen), und zogen das Netz mit den Fischen. 9. Als sie nun austraten auf das Land, sahen sie ein Kohlenfeuer liegen, und (einen) Fische darauf, und Brot. 10. Spricht Jesus zu ihnen: Bringet her von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habt. 11. Da stieg Simon Petrus herein, und zog das Netz auf das Land, das voll war von großen Fischen, hundert und drei und funfzig. Und wiewohl derselben so viel waren, zerriß doch das Netz nicht. 12. Spricht Jesus zu ihnen: Kommt und haltet das Mahl. Keiner aber unter den Jüngern (wagte), durfte ihn (zu) fragen: Wer bist du? Denn sie wußten es, daß es der Herr war. 13. Da kommt Jesus, und nimmt das Brot, und gibt es ihnen, desselbigen gleichen auch die Fische. 14. Das ist nun das dritte Mal, daß Jesus sich seinen Jüngern kund that, nachdem er von den Todten auferstanden war. 15. Da sie nun das Mahl gehalten hatten, spricht Jesus zu Simon Petrus: Simon Jona, hast du mich lieber, denn diese? Er spricht zu ihm: Ja Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe. Spricht er zu ihm: Weide meine Lämmer. 16. Spricht er wiederum, zum zweiten Male zu ihm: Simon Jona, hast

du mich lieb? Er ſpricht zu ihm: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe. Spricht er zu ihm: Weide meine Schafe. 17. Spricht er zum dritten Mal zu ihm: Simon Jona, haſt du mich lieb? Da ward Petrus traurig, daß er zum dritten Mal zu ihm ſagte: Haſt du mich lieb? und ſprach zu ihm: Herr du weißt Alles, du weißt auch daß ich dich lieb habe. Spricht Jeſus zu ihm: Weide meine Schafe. 18. Wahrlich, wahrlich, ich ſage dir, da du jünger wareſt, gürteteſt du dich ſelbſt, und wandelteſt, wohin du wollteſt; wenn du aber alt wirſt, wirſt du deine Hände ausſtrecken, und ein anderer wird dich gürten, und führen, wohin du nicht willſt. 19. Das ſagte er aber, um anzudeuten, durch welchen Tod er Gott verherrlichen würde. Und da er das geſagt, ſpricht er zu ihm: Folge mir! 20. Petrus aber wandte ſich um, und ſahe den Jünger folgen, welchen Jeſus lieb hatte, der auch bey jenem Mahle an ſeiner Bruſt lag und ſagte: Herr, wer iſt es, der dich verräth? 21. Da Petrus dieſen ſahe, ſpricht er zu Jeſu: Herr, was ſoll aber dieſer (mit dieſem werden)? 22. Jeſus ſpricht zu ihm: So ich will, daß er bleibe, bis daß ich komme, was gehet es dich an? Folge du mir (nur) nach! 23. Da ging nun die Sage aus unter die Brüder, daß dieſer Jünger nicht ſterbe. Und Jeſus ſagte doch nicht zu ihm: Er ſtirbt nicht; ſondern: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehet es dich an? 24. Dies iſt der Jünger, der dieß bezeuget, und geſchrieben hat. Und wir wiſſen, daß ſein Zeugniß wahr iſt. 25. Es ſind aber noch viele andere Dinge, die Jeſus that, welche, ſo ſie ſollten eins nach dem andern geſchrieben werden, achte ich, die Welt würde die Bücher, die zu ſchreiben wären *), nicht faſſen.

---

*) So Luther 1522.

Anhang A.

Geschichte der Auslegungen von Capitel V. 21. — 30.

Die ersten sicheren Spuren von dem exegetischen Gebrauch dieser Stelle in der Kirche finden sich bey Irenäus und Tertullian. Diese beyden geben uns Andeutungen von einer zu ihrer Zeit herrschenden zwiefachen Auslegung.

Die Gnostiker nämlich, da sie nach den Principien ihrer Theosophie die Auferstehung des Körpers leugnen mußten, legten alle dahin gehörigen Stellen des A. und N. T. allegorisch aus, und verstanden also wohl auch unsere Stelle von der geistigen Auferstehung der Seele aus dem Tode der Sünde, oder der Erlösung derselben aus dem Kerker der Materie u. s. w. *) Wie sie die einzelnen Worte und den Zusammenhang der Stelle gefaßt haben mögen, läßt sich aus Irenäus und Tertullians Andeutungen **) nicht genau erkennen. Im Gegensatze aber gegen den Allegorismus der Gnostiker, waren die orthodoxen Väter eifrig bemühet, in den hiehergehörigen Stellen des alten und neuen Testaments, und also auch Joh. 5, 21. ff. den buchstäblichen Sinn festzuhalten. Irenäus und Ter-

*) S. Irenaeus adv. haer. II, 56. Esse autem, sagten die Gnostiker, resurrectionem a mortuis agnitionem eius, quae ab eis dicitur, veritatis. Tertullian de resurrect. carnis cap. 19. und Theodoret fab. haer. V. 19.

**) Daß ein Theil der Gnostiker auch unsere Stelle mißbrauchte und mißdeutete, geht daraus hervor, daß Irenäus a. a. O. 5, 13. besonders Joh. 5, 28. 29. gegen die Gnostiker hervorhebt, und Tertullian a. a. O. Cap. 37. auch von Joh. 5, 25. ausführlich zeigt, daß es nicht allegorisch zu verstehen sey. Vergl. Teller fides dogmatis de resurrect. carn. per IV. priora secula, p. 172. ff.

tullian, beyde der allegoriſchen Auslegung ſonſt, wo ihr Materialismus nicht in's Spiel kam, nicht abgeneigt, erklären unſere Stelle im Streit mit den Gnoſtikern von der Auferſtehung des Fleiſches. Jener, ob er gleich die zum Theil verwandte Stelle Johan. 3, 18. — 21. höchſt geiſtig zu deuten weiß, *) nimmt doch 5, 28. 29. ganz wörtlich. **) Schade, daß wir nicht mehr erfahren können, wie er die vorhergehenden Verſe ausgelegt. Tertullian aber handelt de resur. carn. über unſere Stelle ausführlicher. Nach einigen dialektiſchen Spielereyen über das Wort Auferſtehung, welches nur von etwas Hinfälligem und Vergänglichem, alſo nur vom Fleiſche, nicht von der Seele geſagt werden könne, ***) ſtellt er die hermeneutiſche Regel auf, daß nicht Alles in der heiligen Schrift allegoriſch gedeutet werden dürfe, und daß Jeſus nicht Alles paraboliſch geſagt habe, †) und nachdem er dem gemäß mehrere alt- und neuteſtamentliche Stellen zu Gunſten ſeines Dogmas buchſtäblich ausgelegt hat, verſucht er auch in unſerer Stelle jede Spur des parabeliſchen oder allegoriſchen Sinnes zu vertilgen. ††) So ſagt er über Vers 24.: †††) Itaque sermonem constituens vivificatorem, quia spiritus et vita sermo, eundem etiam carnem suam dixit: quia et sermo caro erat factus, proinde in causam vitae appetendus et devorandus auditu, et ruminandus intellectu et fide digerendus. Bey V. 25. aber ruft er aus: Quid mortuum nisi caro? et quid vox dei, nisi sermo? Et quid sermo, nisi Spiritus? Merito carnem suscitaturus, quod factum est ipse, et ex sepulchro, quo illatus est ipse. Denique quum dicit: Ne miremini, quod veniet hora etc. nemo iam poterit aliud mortuos interpretari, qui sint in monumentis, nisi corpora et carnem; quia nec ipsa monumenta aliud quam cadaverum stabula etc. So unexegetiſch nun auch dieſe Be-

*) Adv. haer. V, 27. Communio Dei vita et lumen et fruitio eorum, quae apud eum sunt, bonorum. — Separatio autem Dei mors — — Et propter hoc Dominus dicebat: Qui credit in me, non iudicatur, id est non separatur a Deo, adunitus est enim per fidem Deo, u. ſ. w.

**) Ebendaſelbſt 5, 13.

***) Cap. 18.

†) Cap. 20. und 33.

††) Cap. 37. und 38.

†††) Dieſen Vers lieſet Tertullian ſo: — et in iudicium non *veniet*, sed *transiet* de morte ad vitam. Vergleiche Griesbach V. L.

weisführung ist, so wurde doch diese Auslegung in der Kirche eine Zeitlang herrschend. Von den Alexandrinern sollte man wegen ihrer geistigeren Ansicht von der Auferstehung und ihrer geschickteren, dem Allegorismus geneigteren Exegese erwarten, daß sie auch in der Auslegung unserer Stelle einen Mittelweg zwischen der gnostischen und der kirchlich orthodoxen gesucht hätten. Aber obwohl sich nirgends eine sichere Anzeige findet, *) wie sie die Johanneische Stelle vollständig erklärt haben, so ist doch aus einigen wenigen Andeutungen bey Origenes mit Wahrscheinlichkeit zu schließen, daß weder er, noch sein Lehrer Clemens, noch seine Schüler die bisherige orthodoxe Auslegung verlassen haben. Denn ob er gleich, wie aus einem Fragment des zehnten Buchs seiner Stromata zu ersehen ist, den Sprachgebrauch der Schrift, Tod und Leben, Sterben und Auferstehen im geistigen Sinne zu kennen scheint, **) so bezieht er doch das Johanneische οὓς θέλει ζωοπ., im Streit gegen Celsus andeutend, in der Erklärung aber von Joh. 11. ausdrücklich, auf die von dem Evangelisten erzählten Todtenerweckungen Jesu im leiblichen Sinne. ***)

Wie die Exegeten der Antiochenischen Schule vor Chrysostomus unsere Stelle verstanden haben mögen, weiß ich nicht genau zu sagen. Wenn man aber die große Abneigung der Antiochener gegen den Alexandrinischen Allegorismus bedenkt, so ist sehr zu zweifeln, ob sie die Stelle anders erklärten, als Chrysostomus. Dieser aber

*) Der Tomus des Origenes über diese Stelle ist leider verloren gegangen, auch, wie bekannt, seine Bücher über die Auferstehung, bis auf wenige Fragmente, in denen sich nichts über dieselbe findet. In Clemens wird von ihr wenig Gebrauch gemacht; nur einmal führt er V. 24. an, Paedagog 1. cap. 6. Die erklärenden Worte: ζῶμεν ἤδη οἱ θανάτου κεχωρισμένοι· σωτηρία τοίνυν τὸ ἐπεσθαι χριστῷ· ὃ γὰρ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν. — — Οὕτω τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι, τελειώσις ἐστιν ἐν ζωῇ, zeigen zwar, wie er V. 24. auslegt, aber wie das übrige, läßt sich nicht daraus erkennen.

**) Opp. ed. de la Rue. Tom. I. p. 40: toties mori credimur, heißt es hier, quoties peccamus ad mortem; unde e contrario toties resurgimus et vivificamur, quoties vitae digna opera facimus.

***) Gegen den Celsus 2, 48. wo er sagt, diejenigen Todten seyen von Jesus während seines irdischen Wandels erweckt worden, οὓς ἔγνω ὁ λόγος ἐπιτηδείους πρὸς τὴν ἀνάστασιν. Im Commentar über Joh. Cap. 11. Tom. 29. ed. Huet. p. 352. wendet er Joh. 5, 21. auf die Erweckung des Lazarus an, woraus sich schließen läßt, wie er Joh. 5, 25. ausgelegt haben möge.

hat durch das Uebermaß praktiſcher Anwendungen die einfache exegetiſche Anſicht verfehlt. Denn faſt nur davon ſpricht er in der Erörterung des Zuſammenhanges, mit wie weiſer Oekonomie Jeſus in dieſer Rede Hohes und Niederes zugleich von ſich ausſage, und den Glanz ſeiner göttlichen Würde durch menſchliche Beſcheidenheit mildere. Das κρίσιν πᾶσαν verſteht er von dem verdammenden und belohnenden und in ſo fern vollſtändigen Gericht; das εἰς κρ. οὐκ ἔρχ. V. 24. erklärt er kurz durch οὐ κολάζονται, das ἐκ τ. θανάτου von dem ewigen Tode. Wichtiger aber iſt, daß er V. 25. 28. und 29., was die Art der Todtenerweckung betrifft, als völlig gleich ſetzt, und den unverkennbaren Unterſchied nur darin findet, daß dort die Auferweckung des Lazarus als ganz nahe bevorſtehend, worauf das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. und die ſymboliſche Beziehung der Heilung des Paralytiſchen gehe, hier aber die allgemeine Auferſtehung ſammt dem jüngſten Gericht in der fernſten Zukunft gemeynt ſey. *)

Dieſe Auslegung, in der Geſtalt, wie ſie Chryſoſtomus vorträgt, war, wie Cyrill von Alexandrien bezeugt, im fünften Jahrhundert die herrſchende in der Griechiſchen Kirche. Theodoret ſcheint ihr zu folgen. **) Auch Nonnus hat keine andere. ***) Nur zwey Griechiſche Väter aus dieſer Zeit machen eine Ausnahme. Nilus der Abt, ein Schüler des Chryſoſtomus, ſagt entſchieden, †) Joh. 5, 25. ſey nicht von der zukünftigen Auferſtehung des Fleiſches, ſondern von der jetzt gegenwärtigen Auferweckung der geiſtig Todten zu verſtehen. Nicht ſo entſchieden ſagt Cyrill von Alexandrien, ††) daß das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. zwar gewöhnlich auf die Auferweckung des Lazarus bezogen werde, aber auch davon verſtanden werden könne, daß die Glaubenden, bevor ſie des Erlöſers Lehre aufnähmen,

*) Homil. in Evang. Ioan. 39. edit. Montfauc.

**) Andeutungen ſiehe Opp. ed. Hal. IV. 443. ff. und 1004.

***) S. die μεταβολὴ ed. Sylburg 1596. p. 63. v. 20. — 24. Er las das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. erſt V. 28. und hob den Unterſchied beyder Verſe ganz auf. Auffallend genug las eben ſo verwirrend auch Hieronymus in ſeinem Commentar über Jeſ. 26.: Veniet hora et nunc est, quum qui in sepulchris sunt, u. ſ. w.

†) Epistol 3, 135. Καὶ — φησὶν (I. Χρ.) ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ, οὐ μόνον σωματικῶς τότε ἐν τῇ καθολικῇ τῶν νεκρῶν ἀνάστασει, ἀλλὰ καὶ νῦν ἐντεῦθεν ἤδη νοητῶς ἐγερθήσονται οἱ κακῶς ψυχάζοντες ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἐντυμβούμενοι φαυλότησι ποικίλαις.

††) Commentar über das Evangelium Joh. Buch 2, Cap. 141.

todt wären. Diese gewähltere Auslegung hält er zwar für die wahrscheinlichere: aber sie mit voller Klarheit durchzuführen, daran hinderte ihn die allzu dogmatische Erklärung von V. 21. *) Da er indeß V. 28. und 29. den Unterschied zwischen der hier verkündigten allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tage, und der V. 25. angedeuteten particularen Auferweckung der geistig Todten nicht unbemerkt läßt, **) so muß man ihm nachrühmen, daß er der richtigen, vermittelnden Auslegung sehr nahe war.

Daß aber die Erklärung des Chrysostomus sich in der exeget. Tradition der Griechischen Kirche festsetzte, sieht man aus Theophylakt und Euthymius Zigabenus, welche dieselbe fast wörtlich wiederholen.

Bey der großen Abhängigkeit der Lateinischen Exegese von der Griechischen ist zu verwundern, daß seit Augustin, und wahrscheinlich auch durch ihn, jene vermittelnde Auslegung unserer Stelle in der Abendländischen Kirche eben so herrschend wurde, als in der Griechischen die einseitige antignostische des Chrysostomus. Seit Augustin und durch ihn, sage ich; denn weder Ambrosius, noch Hieronymus scheinen ihm darin vorangegangen zu seyn. ***) Augustin aber hat jener vermittelnden Auslegung eine Klarheit und Sicherheit gegeben, die sie weder bey Nilus noch bey Cyrill hat. Am ausführlichsten erklärt er sich hierüber in seinen homiletischen Tractaten über das Johanneische Evangelium. Zuerst bemerkt er bey V. 21. †): Et qui sunt isti mortui, quos vivificat pater et filius? — An ipsi sunt, de quibus diximus, Lazarus, vel filius illius viduae, vel filia archisynagogi? novimus enim istos a Christo domino suscitatos. Aliud aliquid nobis vult insinuare, resurrectionem scilicet mortuorum, quam omnes exspectamus, non illam, quam quidam habuerunt, ut crederent ceteri. —— Cum dixisset: Sicut enim pater etc. ne intelligeremus illam mortuorum resurrectionem quam facit ad miraculum, non ad vitam aeternam, secutus ait: neque enim pater

*) Ebendaselbst Cap. 139.
**) Ebendaselbst Cap. 145.
***) Beyde hatten, scheint es, wo keine schlechtere, doch gewiß keine andere, als Chrysostomus.
†) Tract. 21. 11. Edit. Benedict. Deutlicher noch sagt er Tract. 23. n. 13., wo er die Auslegung von V. 21. ff. kurz wiederholt, V. 21. sey von der resurrectio animarum zu verstehen; V. 22. aber von der resurrectio corporum; V. 23. beziehe sich wieder auf jene, so wie V. 24. — 26. Vergl. de civit. dei 20, 7.

iudicat etc. Darauf zeigt er,*) wie V. 24. die ζωὴ von dem ewigen Leben des Geiſtes, der θάνατος von dem Tode der Sünde, die μετάβασις aber zu verſtehen ſey von dem Uebergange aus dem Tode des Unglaubens in das ewige Leben des Glaubens. Er beruft ſich bey dieſer Erklärung auf den Sprachgebrauch Matth. 8, 22. und Epheſ. 5, 14. Die κρίσις in dieſem Verſe verſteht er von der condemnatio, nicht von der discriminatio, wie das Wort in der Schrift auch gebraucht werde von dem jüngſten, allgemeinen Gericht. Dem gemäß erklärt er V. 25. von der Auferſtehung der Ungläubigen zum Leben des Glaubens, und bemerkt, daß καὶ νῦν ἐστιν in dieſem Verſe nicht zu überſehen ſey, denn Jeſus deute damit an, daß er hier nicht von der futura resurrectio, ſondern von der ſtets gegenwärtigen ſpreche, die das Wort des Herrn auf Erden vollbringe. Darnach aber wohl wiſſend, daß dieſe Erklärung den Irrthum derer begünſtigen könne, welche eben wegen der Auferſtehung des Glaubens die zukünftige Auferſtehung Aller am jüngſten Tage leugneten, zeigt er wie V. 28. und 29. von nichts anderem eben die Rede ſey, als von der zukünftigen Auferſtehung der Todten im leiblichen Sinne. Den Unterſchied zwiſchen V. 25., 28. und 29., ſo wie den Zuſammenhang erörtert er **) auf folgende Weiſe: Audi, quid dicit: Nolite mirari hoc, quia dedit potestatem filio faciendi iudicii. In fine dico, ait. Quomodo in fine? Nolite mirari hoc: quia venit hora. Hîc non dicit: et nunc est. In illa resurrectione fidei quid dixit? Venit hora et nunc est. In ista resurrectione, quam commendat futuram corporum mortuorum, venit hora dixit: quia in fine seculi ventura est. — Nolite mirari etc. Quid evidentius ista resurrectione? Iam dudum non dixerat: qui in monumentis sunt: sed mortui audient vocem filii dei, et qui audierint vivent. Non dixit: alii vivent, alii damnabuntur; quia omnes, qui credunt, vivent. De monumentis autem, quid dixit? Omnes, qui sunt in monumentis, audient vocem eius et procedent. Non dixit: audient et vivent. Si enim male vixerunt et iacebant in monumentis, ad mortem surgent, non ad vitam etc.

Die hermeneutiſche Kritik kann dieſe Darſtellung des Zuſammenhanges und Sinnes von Joh. 5, 21.—30. nicht für vollkommen halten, aber, daß ſie der rechten Auslegung nahe komme, iſt nicht zu leugnen. — Es war allerdings

*) Tract. 22. n. 3. ff.
**) Tract. 22. n. 12. 13.

ein Zufall, aber ein glücklicher, daß die Auguſtiniſche Auslegung in der Abendländiſchen Kirche herrſchend wurde und ſich bis zur Reformation in der exegetiſchen Tradition erhielt. Beda und Alcuin wiederholen ſie; Rupert von Duitz im zwölften Jahrhundert ebenfalls; *) auch in der glossa ordinaria und in der interlinearis findet ſie ſich. Kaum aber wird im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts die exegetiſche Tradition der Griechiſchen Kirche wieder bekannt, als auch ſchon wieder die Erklärungsweiſe des Chryſoſtomus, Theophylakt u. A. neben der Auguſtiniſchen mehr Platz gewinnt. Erasmus legte in ſeiner Paraphraſe die erſtere zum Grunde. Calvin aber hielt die letztere feſt; nur wich er darin von Auguſtin ab, daß er die κρίσις V. 21. 27. nach einem bekannten Hebraismus in der Bedeutung von Herrſchaft nahm. Theodor Beza kehrte zur Auslegung des Chryſoſtomus zurück. Sowohl V. 21. als 25. **) bezog er auf die leiblichen Todtenerweckungen des Lazarus, u. ſ. w., V. 28. und 29. aber auf die allgemeine Auferſtehung am jüngſten Tage. Ueber V. 24. bemerkte er, Jeſus rede daſelbſt vom Glauben, als der weſentlichen Bedingung der Auferſtehung zum ewigen Leben. Schon vor ihm hatte Muſculus die Auguſtiniſche Auslegung verworfen, als zu geſucht; ***) noch früher aber Brenz ſie ſo modificirt, †) daß er annahm, es ſey hier von der Auferweckung im dreyfachen Sinne die Rede; denn V. 24. handle ja offenbar von der Auferweckung des Lazarus, des Jünglings zu Nain, V. 25. aber von der Erweckung der geiſtig Todten, der Rechtfertigung durch den Glauben, V. 28. und 29. endlich von der allgemeinen Auferſtehung des Fleiſches und dem jüngſten Gericht. Auch Chemnitz ††) konnte ſich von der Richtigkeit der Auguſtiniſchen Auslegung nicht überzeugen. Deſto feſter hielten an ihr die Lutheriſchen Exegeten des ſechszehnten Jahrhunderts, Aegydius Hunnius, Tarnovius, Pelargus, die uns von Calovius gerühmt werden. †††) Eben

*) In ſeinem Commentar über das Evang. d. Joh., den Calovius ſehr zu ſchätzen ſcheint.

**) V. 25. ſagt er, könne nicht von den mortuis in peccato verſtanden werden, vorzüglich weil hier nicht, wie V. 24 ſtehe, Hören und Glauben, ſondern bloß Hören.

***) Commentar über d. Evang. Joh. 1564. p. 148.

†) Commentar über d. Joh. Evang. 1559. p. 302.

††) Harmon. Evang. ed. Hamburg 1652. Tom. I. p. 369.

†††) Bibl. illuſtr. N. T. Tom. I. zu d. St.

ch der Reformirte Theolog, Joh. Piscator, *) der sich fast ganz an Calvin anschloß, nur bey V. 21. deutlicher als dieser sagte, es sey das ζωοπ. von dem geistigen Beleben zu verstehen. In der Römischen Kirche begünstigten Maldonatus, **) Cornelius a Lapide, und Nikol. Zeger die Erklärung des Chrysostomus.

Auch im siebenzehnten Jahrhundert blieben die Ausleger der Ev. Kirche über unsere Stelle getheilt. Hugo Grotius machte die Auslegung des Chrysostomus ganz in der Art, wie Beza, wieder geltend. Aber Calovius widersprach ihm und trat auf die Seite der Augustinischen, ohne ihr einen weitern Dienst, als den des Anpreisens, zu leisten ***). Lightfoot dagegen unterstützte sie vorzüglich dadurch, daß er eine Beziehung unserer Stelle auf die Jüdische Messiaslehre von einer zwiefachen Auferstehung in den Tagen des Messias nachwies. Unter der ersten Auferstehung aber, sagt er, sey, Andeutungen bey Rabbinen und Offenb. Joh. 20. 3 zu Folge, die Erweckung der in Sünde und Irrthum todten Heiden durch das Evangelium zu verstehen. †) Auch Cocceius begünstigte diese Erklärungsweise: V. 21. nahm er das ζωοπ. ganz unbestimmt und verstand darunter beydes, die geistige Todtenerweckung, die conversio gentium, wie er sagte, V. 25. und die allgemeine Todtenerweckung am jüngsten Tage V. 28. 29. ††) In der Römischen Kirche zog der Bischof von Ypern, Cornel. Jansenius †††) sammt seiner Parthey

*) Analysis logica Evang. sec. Ioan. 1595.

**) Eigenthümlich aber, wie er war, wich Maldonatus darin von Chrysostomus ab, daß er auch V. 21. u. 25. von der allgemeinen Todtenerweckung und dem jüngsten Gericht verstand; es sey nicht wahrscheinlich, sagte er, daß Jesus von dem Besondern zum Allgemeinen übergehe; das καὶ νῦν ἐστιν verstand er zu Gunsten seiner Ansicht von der ἐσχάτη ὥρα, wie Johannes 1. Brief 2., 18. dieß Wort gebraucht, das οὓς θέλει V. 21. aber nahm er nur als Bezeichnung der Macht Jesu, als des Sohnes Gottes. S. Comment. in IV. Evangelistas. Lugd. 1602. fol.

***) Bibl. N. T. illustrata zu dieser St.

†) Horae Hebr. zu d. St. Man sieht, L. war der richtigen Ansicht nahe, aber der von der histor. Kritik nicht gereinigte Trieb, Alles im N. T. als völliges Analogon der Jüdischen Theologie zu fassen und zu verstehen, hinderte ihn, die Wahrheit zu erkennen.

††) Coccejus nahm das ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν V. 25. allzu emphatisch, jenes ἔρχ. sey, sagte er, der Ausdruck der Verheissung, dieses καὶ u. s. w. der Erfüllung. Aber wie willkührlich?

†††) Tetrateuchus seu Commentar in 4 Evang. Ed. 1667.

die Auguſtiniſche Erklärung vor; Andere aber blieben bey der des Chryſoſtomus. Selbſt unter den Socinianiſchen Exegeten dieſer Zeit herrſchte dieſer Zwieſpalt. Schlichting folgte dem Grotius, Wolzogen aber erklärte die Stelle, wie Brenz *).

Dieß bunte Gemiſch der Auslegungen nahm im achtzehnten Jahrhundert eher zu, als ab. Bengel vertheidigte in ſeinem Gnomon die Erklärung des Grotius; durch die deutlichere Beziehung des γὰρ V. 22. auf das οὓς δέλει V. 21. gab er ihr eine weſentliche Verbeſſerung. Wolf aber rief gegen Oeder, der die Auguſtiniſche Auslegung von Neuem empfohlen zu haben ſcheint, die Erklärung von Brenz wieder zurück. **) In der Reformirten Kirche vertheidigte Lampe die Erklärungsweiſe Calvins, nur verdunkelte er auch hier ſein klares Recht durch typologiſche Spitzfindigkeiten. Während er aber noch an ſeinem Commentare arbeitete, trat ein Holländiſcher Juriſt, Hermann Deuſing, mit einer neuen Erklärung auf, die man eine verbeſſerte Edition der älteren Gnoſtiſchen nennen könnte. ***) Die ganze Stelle, auch V. 28. u. 29. handle, ſagte er, von der geiſtigen Auferſtehung der Völker durch die Gnade des Evangeliums. V. 21.—24. werde Niemand anders, als von dem Lebendigmachen des geiſtig Todten durch den Glauben an das Evang. auslegen: auch V. 25. ſey davon zu verſtehen, wie ein jeder leicht zugebe, theils wegen das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. theils wegen der Verbindung mit dem Vorhergehenden. So ſey nun auch, ſchließt er weiter, kein Zweifel, daß auch V. 28. 29. von der geiſtigen Auferſtehung der Völker, der Heiden und Juden, durch das Evang. zu erklären ſey. Die Worte νεκροὶ, μνημεῖα und dergl. darnach zu deuten, habe keine Schwierigkeit, da der altteſtam. Sprachgebrauch alle dieſe u. dergl. Ausdrücke ſymboliſch nehme. Wolle man dieß nicht, ſo müſſe man Jeſu V. 28. u. 29. den falſchen Satz in den Mund legen, daß die Erweckung der leiblich Todten etwas Größeres ſey, als die Auferſtehung der Geiſter zu einem neuen ſittlichen

*) Beyder Commentare über d. Joh. Ev. ſ. in der Bibl. fratr. Polonor.

**) Wolfii Cur. philol. zu d. St. Oeders Anſicht, der wie bekannt, immer einen eigenen Weg ging, läßt ſich aus Wolfs Andeutungen nicht recht klar erkennen, und die Observationes sacrae von Oeder, wo ſie vorgetragen iſt, ſtehen mir nicht zu Gebote.

***) S. Bibliotheca Brem. Class. 1. fascic. 2. p. 305. sq.

Leben. Der einzige Unterschied, den er zwischen V. 25. — 27. u. 28. 29. annehmen könne, sey der, daß Jesus dort von der Gegenwart, hier von der entfernten Zukunft spreche, dort von der sogenannten ersten Auferstehung (Apokal. 20, 5.), hier von der zweyten, (Apok. 20, 18) welche beyde Ausdrücke symbolischer Art seyen, so daß man unter jener die werdende, unter dieser die vollendete Erlösung der Völker zu verstehen habe. *)

Dieser allerdings verunglückten, aber geistreichen Auslegung widersprach Lampe, auch Wolf, und man kann nicht läugnen, die Theologen gewannen damals den Proceß gegen den Juristen.

Während dieß in der Ev. Kirche vorging, erklärte in der Römischen Calmet, die Augustinische Auslegung sey die allein richtige **).

Aber seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts stellten sich in der Protest. Kirche die im Commentar bezeichneten Gegensätze in der Erklärung unserer Stelle allmählich zurecht.

Besonders merkwürdig ist Semlers Ansicht. Er ging in seiner Paraphrase ***) davon aus, Jesus widerlege hier die Irrthümer der Juden von den letzten Dingen; eben deßhalb könne in der ganzen Stelle nur von der leiblichen Todtenerweckung die Rede seyn. Das οὓς θέλει V. 21. erklärte er von dem Urtheile Jesu über die Würdigkeit der zu Erweckenden. Darauf bezog er auch V. 22. V. 24. werde, sagte er, der Glaube als wesentliche Bedingung nicht sowohl des Erweckwerdens, als vielmehr der ewigen Seligkeit dargestellt. Wie er das ζωοπ V. 21. verstand, ob von der Auferweckung des Lazarus, oder von der seligen Unsterblichkeit überhaupt, welche Christus den Gläubigen verheiße und verleihe, sieht man nicht deutlich. Aber V. 23. scheint er wenigstens im letztern Sinne zu nehmen. Die Erklärung des Chrysostomus verwirft er hier; alle Todten seyen hier gemeint, sagt er. Ja er fügt sogar hinzu, es sey nicht absurd, die νεκροὶ in diesem Verse von den geistig Todten zu verstehen. An einem andern Orte, †) hält er freylich fest an Chrysostomus.

---

*) S. a. a. O. Seite 811. Vergl. Ebendas. fasc. 1 S. 142. ff.

**) Comment. litteral. v. Mansi, ed. Herbipolit zu d. St.: Proclivior videtur, sagte er von ihr, magisque cum praecedentibus constans.

***) Vom Jahr 1771.

†) Institutio ad doctr. Christ. liberaliter discendam. p. 677.

Vers 28. u. 29. verstand er ebenfalls, wie dieser; jedoch meinte er, auch hier widerlege Jesus nur einen Jüdischen Irrthum, und zwar den, daß bey der allgemeinen Auferstehung ein Unterschied Statt finden werde zwischen Juden und Heiden.

Während nun seit Semler Einige, wie Eckermann und Dr. Paulus, um dem Dogma, daß Jesus Christus, der Richter der Lebendigen und der Todten, einst die Todten aus ihren Gräbern hervorrufen werde, eine seiner Hauptstützen zu nehmen, die oben bezeichnete, man könnte sagen, idealistische Auslegung unserer Stelle nach und nach ausbildeten, glaubten Andere, wie Morus, Lange, Tittmann, Schott, Kuinöl, die der orthodoxen Dogmatik hülfreichste nur in der Gestalt, wie Chrysostomus sie versucht hatte, halten und vollenden zu können. Die richtige Vermittlung Augustins schien vergessen. Nur wenige, wie Herder *) und Schwarz **) erinnerten daran, aber wie leise! Und der ältere Rosenmüller ***) bemerkte mit besonderer Rücksicht auf Lightfoot nur dieß, es könne die eine Auslegung so gut, als die andere Statt finden.

Anhang B.

Kurze Geschichte der Auslegung und des Gebrauchs der Stelle VI, 51. ff. in der Lehre vom Abendmahle. †)

Von jeher ist die Auslegung dogmatisch wichtiger Stellen von den verschiedenen dogmatischen Partheyansichten in der Kirche abhängig gewesen, und ist es leider immer noch zum offenbaren Nachtheil aller wahren Exegese. Einen interessanten Beytrag zu dieser Erfahrung liefert die Ausle-

*) Von Gottes Sohn der Welt Heiland nach dem Ev. Joh. S. 136. ff.

**) Schwarz, die Lehre des Evangeliums aus den Urkunden dargestellt. S. 199 — 201. Anm. 7.

***) Scholia zu dieser St.: Videtur improprie, potesttamen et proprie intelligi.

†) Beyträge hiezu siehe, außer in den Hauptwerken über die Geschichte der Abendmahlslehre überhaupt und der Abendmahlsstreitigkeiten insbesondere, bey Calovius bibl. illustr. Wolf, und Lampe zu d. St.

gungsgeſchichte der bezeichneten Stelle, deren Bezüglichkeit auf die Lehre von der Genießung Chriſti im Abendmahle eben ſo einleuchtend, als es den Exegeten von jeher ſchwer geworden iſt, ihre Auslegung von dem falſchen Einfluſſe ihrer dogmatiſchen Partheyanſicht frey zu erhalten.

Da die Auslegung dieſer Stelle von Origenes in ſeinem Commentar über das Evangelium Johannis leider verloren gegangen iſt,*) ſo müſſen wir uns bis auf Chryſoſtomus mit den wenigen Auslegungsbruchſtücken über einzelne Verſe, die ſich hie und da finden, begnügen.

Was Tertullian aus unſerer Stelle gemacht und welche Beziehung er ihr zu ſeiner Anſicht vom Abendmahl gegeben habe, läßt ſich aus dem beyläufigen Gebrauch, den er von 6, 51. und 63. macht, **) nicht genügend mehr erkennen. Da er indeſſen nur eine geiſtige Gegenwart Chriſti im Abendmahl annahm, ſo iſt zu vermuthen, daß er unſerer Stelle keine beſondere Gewalt angethan haben werde. Daſſelbe gilt von Cyprian.***)

Clemens der Alexandriner erlaubt ſich zwar in der Erklärung von 6, 51. eine leiſe Anſpielung auf die dem Fleiſch und Blut entſprechenden Zeichen im Abendmahle, aber er verſteht das φαγεῖν τὴν σάρκα u. ſ. w. nicht vom Abendmahle, ſondern von der geiſtigen Vereinigung der Gläubigen mit Chriſto, dem geiſtigen Genuſſe Chriſti in Befolgung ſeiner Gebote und Lehren. †) Noch entſchiedener und deutlicher erklärt ſich der höchſt geiſtige und geiſtreiche Origenes an mehreren Orten über den Sinn unſerer Stelle. Ohne alle Bezüglichkeit auf das Abendmahl, welches er als eine rein ſymboliſche Handlung anſah und nach Maaßgabe unſerer Stelle höchſt geiſtig deutete, verſteht er unter dem Brote in unſerer Stelle die Lehre und unter dem Fleiſche und Blute die welterlöſende, durch geiſtige Nahrung erfreuende, heiligende Perſon, Werk und Wort Jeſu, die allein geiſtig genoſſen und nur im Glauben angeeignet werden können. ††)

*) Tom. XIV. — XVIII. incl., worin die Auslegung von cap. V. — VIII., 19. enthalten war, iſt verloren gegangen.

**) De resur. carn. cap. 37. de carne Chr. Cap. 13.

***) S. Münſcher 2. §. 248.

†) Paedagog. II., 6. Excerpt. Theod. §. 13. p. 971. will der Verfaſſer 6, 52. entweder von der Euchariſtie, oder noch lieber von der Kirche, dem geiſtigen Leibe Chriſti verſtanden wiſſen.

††) Comment. in Ioannem Opp. de la Rue Vol. IV. p. 145. und 176. 177. vergl. Comment. in Matth. Vol. III. p. 898. Hom. VII. in Levit. Vol. II. p. 222. 225.

Seit Origenes aber scheint sich die ursprünglich richtige geistige Auslegung unserer Stelle allmählich in der Kirche verloren zu haben. Die Vorstellungen vom Abendmahle und dem leiblichen Genusse des Fleisches und Blutes Christi wurden immer materieller, und die dogmatische Tendenz in der Exegese immer größer. Chrysostomus versteht *) die Stelle von dem mysteriösen und, nur mit dem Manna in der Wüste verglichen, geistigeren Genusse des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, und bemühet sich sehr, Jesum zu entschuldigen, oder vielmehr zu rechtfertigen, daß er von dem Mysterium seiner Genießung im Abendmahle jetzt spreche, wo Niemand etwas davon verstehen konnte. V. 63. legt er zu Gunsten seiner Ansicht so aus, daß τὸ πνεῦμα das richtige geistige Verständniß, ἡ σάρξ aber der Juden fleischliche ἀκρόασις seiner Rede bedeute. Diese Ansicht wurde fortan die herrschende, und vermaterialisirte sich immer mehr. Cyrill von Alexandrien behauptete sogar gegen Nestorius, daß V. 52. 53. allerdings zu verstehen sey von dem Genusse des lebendigmachenden Menschenfleisches Jesu, als des Logos. Theophylakt und Euthymius sagen unumwunden, daß V. 51. ff. von der mystischen Mittheilung des wahren Leibes und Blutes Christi im Brote und Weine des Abendmahles zu verstehen sey, und weisen jede figürliche Deutung des Wortes weit weg. Euthymius rechtfertigt seine Ansicht durch die Bemerkung zu V. 51.: οὐκ εἶπε δὲ, ὅτι δν (τὸν ἄρτον) δίδωμι, ἀλλ' ὅτι δν δώσω. ἔμελλε γὰρ αὐτὸν δώσειν ἐν τῷ τελευταίῳ δείπνῳ. V. 63. verstehen beyde, wie Chrysostomus. — Auf diese Ansicht unserer Stelle gründete sich die Sitte, den Kindern das Abendmahl zu reichen. — Von der herrschenden Auslegung abweichend und zur Origeneischen zurückkehrend ist die Bemerkung des großen Basilius über Ps. 58., **) daß Jesus unter seinem Fleisch und Blut in unserer Stelle seine ganze mystische Erscheinung im Fleische (πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν) und seine Lehre verstehe, wodurch der Geist der Gläubigen genährt und zur Betrachtung der ewigen Dinge erhoben werde. Eben so einzeln steht Augustin's Erklärung von V. 52. in seiner Schrift de doctr. Chr. ***) Die Worte Jesu, meinte er, könnten nur figürlich verstanden werden, und sollten nichts anderes sagen, als daß der Christ an dem Leiden Christi Theil nehmen, und sich zu seinem eigenen Nutzen stets daran er-

*) Hom. 46. und 47.

**) Apol. ad. Caesareens Ep. 8. (141). Ed. Garner Vol. III. p. 83. 84.

***) III., 16.

innern solle, daß Christi Fleisch für uns am Kreuze verwundet sey. Eben so geistig ist seine Erklärung der Stelle in seinen Tractaten über den Johannes. Etwas unklar versteht er unter dem Fleische Christi den geistigen Körper, die geistige Corporation Christi, und unter dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi das Vereintwerden und die innigste Gemeinschaft mit Christo im Glauben. Anderswo aber bezieht er die Stelle auf die Eucharistie und bleibt sich also in seiner Ansicht nicht ganz gleich. Seine Exegese war oft eine andere, als seine Dogmatik.

Im Mittelalter finden wir keine andere Erklärung, als die des Chrysostomus. Die kirchliche Lehre erlaubte keine andere. Ja V. 55. mußte die Lesart ἀληθῶς (vere) der Transsubstantion dienstbar werden. Merkwürdig ist, daß die Böhmen, der hergebrachten Beziehung der Stelle auf das Abendmahl folgend, daraus die Nothwendigkeit des Abendmahlsgenusses unter beyderley Gestalt herleiteten.

Ein neues Leben in der Auslegung entstand zur Zeit der Reformation. Erasmus, ob er gleich die kirchliche Beziehung derselben auf das Mysterium des Abendmahls nicht antastete, begünstigte doch in seiner Paraphrase offenbar die geistigere Erklärung Augustins. Luther *), aber verwarf im Streit mit Carlstadt, Zwingli und Oekolampad kühn jede Beziehung der Stelle auf das Abendmahl, und behauptete, daß in derselben nur von dem geistigen Genusse Christi im Glauben und in der Liebe zu ihm die Rede sey. Vers 63. erklärt er wie Chrysostomus, und streitet seinen Gegnern jede mögliche Beziehung des ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν auf das Fleisch Christi ab. So weit ist er in seiner Ansicht völlig klar und unbefangen. Nur in der Bestimmung dessen, was V. 51. das zu genießende Fleisch Christi sey, verleitet ihn seine dogmatisirende und polemische Exegese nach Art der Väter vom einem durchgötterten, göttlichen Fleische Christi zu sprechen, das nicht fleischern und blutern sey, sondern die Art und Kraft Gottes habe. Hierin ist er unklar und durch seine Ansicht vom Sakrament befangen.

Anders erklärte die Stelle Zwingli. **) Er gab nicht

*) S. Auslegung des 6. 7. 8. Cap. Joh. zu d. St. Walch 7. S. 2074. ff. und im großen Bekenntniß vom Abendmahle.

**) S. seine Auslegung unserer Stelle in der Ep. ad Matth. Alberum, gleich vorn, und Comment. de vera et falsa relig. Tig. 1525. p. 224. ff. Vergl. Zwingli's sämmtl. Schriften von Usteri und Vögelin 2, 1. S. 77. — 88.

bloß zu, sondern er behauptete mit aller Kraft, daß in derselben nur die Rede sey von dem außersakramentlichen, rein geistigen Genusse Christi, sofern derselbe sein Fleisch für uns dahingegeben habe in den Tod, — also von dem lebendigmachenden Glauben daran, daß Christus für uns gestorben sey. Vers 51. sagt er, habe keinen andern Sinn als diesen: »Das Brot, von welchem ich Euch sage, ist nichts anders, als daß mein Fleisch, welches Ihr hier vor Euch sehet, für das Leben der Welt wird dahin gegeben werden. Diese meine Hingebung und Aufopferung für die Sünder wird die Welt wieder mit dem Vater versöhnen, welches nichts anders ist, als eine Wiederherstellung ins Leben. — — Mein Fleisch also, so fern es getödtet ist, ist es eine Speise, d. i. Hoffnung und Trost der Seelen.« Bey V. 63. aber zeigte er, wie die hergebrachte Auslegung von Chrysostomus gar nicht Statt finden könne, und daß der Zusammenhang durchaus fordere, die Worte zu verstehen von dem Fleische Christi, welches zwar getödtet viel, gegessen aber nichts nütze. So ausgelegt, meinte Zwingli, gebe diese Stelle allerdings einen Kanon für den Genuß Christi im Abendmahle, so fern nämlich hier von Christo jedes leibliche Essen seines Fleisches und Blutes überhaupt verworfen werde.

Indem nun die Lutherischen Theologen und Exegeten des sechszehnten Jahrhunderts die Stelle auslegten, wie Luther, wandten sich die Reformirten Ausleger alle entweder zu Zwingli oder zu Calvin. Dieser *) aber stimmte zwar Zwingli darin bey, daß diese Stelle allerdings einen unabweisbaren hermeneutischen Kanon für den geistigen Genuß Christi im Abendmahle darreiche, wich aber darin von ihm ab, daß er unter der σάρξ μου die ganze von der Göttlichkeit durchdrungene im Tode für das Leben der Welt dahingegebene Erscheinung Christi verstand, und in der Auslegung von V. 63. zwar σάρξ und πνεῦμα auf die Person Christi bezog, aber sich sowohl gegen Chrysost., als auch gegen Zw. erklärte, und zur August. Ansicht zurückkehrte, nach welcher Christus die Nutzlosigkeit seines Fleisches nur in so fern behauptete, als dasselbe allein, ohne des Geistes belebende Kraft gedacht werde.

Während der Zeit wurde in der R. Kirche und Exegese die Erklärung des Chrysostomus und Cyrill in der materiellsten Gestalt die herrschende. Nur wenige wichen davon ab. Und Maldonatus erklärte sogar jede Abweichung für Ketzerey.

*) Comment. zu d. St.

In der Luther. Kirche blieb auch im 17ten Jahrh. mit der Lehre Luthers vom leiblichen Genuß im Abendmahle auch seine Auslegung unserer Stelle die herrschende und nur wenige, wie Calixt, wagten es davon abzuweichen und zur Reformirten Ansicht der Stelle sich hinüber zu neigen. *) In der Reformirten Kirche findet sich dagegen auch in diesem und dem folgenden Jahrh. fest keine Abweichung von der Calvinischen oder Zwingl. Ansicht, welcher letzteren auch Semler folgte.

Seit der Mitte des 18ten Jahrh. scheint es indeß, daß die kirchlichen Schranken in der Exeget. Auslegung dieser Stelle sich allmählig ganz verlieren sollen. Die meisten Dogmatiker und Exegeten der Luther. Kirche haben seit der Zeit der Calv. oder Zwingl. Abendmahlslehre immer mehr zuerst Risse **), dann lauten Beifall gegeben. Und obwohl die Luther. Exegese darin Recht behalten hat, daß in unserer Stelle von dem sakramentalischen Genusse Christi keine Rede sey, sondern nur von dem geistigen Glaubensgenusse des Fleisches und Blutes Christi, — so gestehen doch die meisten neuern Theologen der Luther. Kirche den Reformirten zu, daß, da der sakramentliche Genuß Christi im Abendmahle im Wesentlichen kein anderer seyn könne, als der außersakramentliche, unsere Stelle für die richtige Lehrbestimmung der sakramentlichen Genießung und die Deutung der Zeichen im Abendmahle eine classische und einflußreiche Stelle sey und bleibe. Nur über den Grad der Bezüglichkeit derselben auf die Lehre vom Abendmahle und über die Erklärung einzelner Ausdrücke wird jetzt noch gestritten, und wird wohl bey der theilweisen Dunkelheit der Rede Jesu fortwährend gestritten werden. Der jetzige Stand der Meinungen hierüber ist dieser: Was das erstere betrifft, so behaupten Einige eine unmittelbare, zwar keine historische, aber doch eine hermeneutische Bezüglichkeit der Stelle auf den Sinn der Abendmahlslehre ***), Andere dagegen geben nur eine mehr oder weniger entfernte †)

*) S. Calovius a. a. O.

**) Wie scheu und ängstlich ist noch A. Heumann, in seinem Erweis, daß die Lehre der Ref. Kirche vom Abendmahle die rechte sey, Wittenberg 1765.

***) So Scheibel. Das Abendmahl des Herrn, histor. Einleitung. Bibellehre u. s. w. 1823. S. 153. Richtiger, als dieser Dr. Nitzsch in den Analekt. 4. 2. S. 176. f.

†) So Schulz, die christl. Lehre v. Abendm. S. 161. u. 175. f. Vergl. Schultheß, Analekt. 4. 1. S. 210.

mittelbare hermeneutische Beziehung zu. Was das zweyte betrifft, so zeigt sich unter den neuern Exegeten eine bedeutende, zum Theil ganz neue Differenz noch darin, daß Einige V. 51. die σάρξ ganz eigentlich nehmen, mehr oder weniger Lutherisch oder Calvinisch,*) und die unmittelbare Beziehung der Worte Jesu auf seinen Tod festhalten, Andere aber diese Beziehung ganz leugnen und den Ausspruch nach Origeneischer Art von dem ganzen Segen und Heil der Lehre, und des ganzen zeitlichen Daseyns oder der lebendigen Erscheinung Christi im Fleisch verstehen.**) Ueber V. 63. dauert die Differenz wie zur Zeit der Reformation noch fort, und Einige nehmen die Stelle, wie Luther, Andere wie Zwingli, noch Andere wie Calvin.

*) So Scheibel a. a. O.
**) So Dr. Paulus und Schulz a. a. O.

Verbeſſerungen.

S.	9.	Z.	6. v. u.	lies σάββατον ſtatt σαββάτου.
—	12.	—	4. v. u.	— στοὰς ſtatt στόας.
—	13.	—	9. v. u.	— Verſes ſtatt Vers.
—	33.	—	8. v. u.	— oder ſtatt und.
—	52.	—	9. v. u.	— ἐλθεῖν ſtatt ἔλθειν.
—	72.	—	10.	— Beza ſtatt Baza.
—	101.	—	2. u. 3.	— dahinzugebendes — geweihetes ſt. dahinzugebende und geweihete.
—	157.	—	18.	— ὕδωρ ſtatt ὑδὼρ.
—	171.	—	18.	— ἀρχαίοις ἀντιγράφοις ſtatt ἀρχαιοῖς ἀντίγραφοις.
—	192.	—	9. v. u.	— dem Typus ſtatt den Typus.
—	198.	—	9.	— ἀξιόπιστος ſtatt ἀξιάπιστος.
—	201.	—	13.	— unverkenndare ſtatt unverkennbar.
—	257.	—	7. v. u.	— ἀνέβλεψε ſtatt ἀνέβλωψε.
—	280.	—	8.	— ein Komma hinter die.
—	—	—	12.	— v. Alters ſtatt v. Altedes.
—	316.	—	9.	— natürlichen ſtatt natürliche.
—	327.	—	2. u. 3. v. u.	lies Mahl ſtatt Mal.
—	346.	—	11.	lies Antitheokratiſche, ſt. Anthitheokratiſche.
—	371.	—	1. v. u.	— ſcheindar ſtatt ſcheinbare.
—	418.	—	9. v. u.	— δίκαιον ſtatt δικαιὸν.
—	452.	—	17.	— δίκαιος ſtatt δικαιὸς.
—	496.	—	19.	— κῆπος ſtatt κήπος.
—	497.	—	1.	— σάββατα ſtatt σαββάτα.

Zu Seite 518. Anmerk. und 519. iſt nachzutragen: Dr. Aug. Seyffarth's Beytrag zur Specialcharakteriſtik der Johanneiſchen Schriften, beſonders des Joh. Evang. Leipzig 1823, wo S. 271. ff. die Echtheit des 21ſten Capitels ebenfalls beſtritten, und beſonders auf die Sprachdifferenz aufmerkſam gemacht wird.

Bey dem Verleger dieſes iſt unter andern erſchienen:

Ariſtoteles Metaphyſik, überſ. v. Dr. E. W. Hengſtenberg, mit Anmerk. u. erläut. Abhandl. v. Dr. Ch. A. Brandis. 1r Thl. gr. 8. auf feinem Druckp. à 1 Thlr. 18 ggr. — 3 fl. 9 kr.
auf ord. Druckp. à 1 Thlr. 14 ggr. — 2 fl. 48 kr.

Dieſer 1te Theil enth. die Ueberſetzung ſämmtl. 14 Bücher d. Ariſtot. Metaphyſik, der 2te zur Oſtermeſſe 1825 erſcheinende Theil wird die Anmerk. und Abhandl. des Hrn. Prof. Brandis nebſt einer Ueberſetzung des Bruchſtückes der Theophraſtiſchen Metaphyſik enthalten.

Arndt, E. M., von dem Wort und dem Kirchenliede, nebſt geiſtlichen Liedern. 8. 1819. 16 ggr. — 1 fl.

Brandis, Dr. Ch. A., diatribe acad. de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia. 8 maj. 1823. 10 ggr. — 45 kr.

Rötger, Dr. G. S., kirchliche Gebetübungen. Mit dem Bildn. d. Verf. gr. 8. 1824. 21 ggr. — 1 fl. 30 kr.

Sack, Dr. K. H., Idee und Entwurf der chriſtlichen Apologetik. gr. 8. 1819. 4 ggr. — 18 kr.

Deſſen Katechismus der chriſtlichen Lehre. Für die Jugend evangel. Gemeinen. 8. 2 ggr. — 9 kr.

Deſſen zwei Predigten von dem Weſen der chriſtlichen und der evangeliſchen Kirche, in der evangeliſchen Kirche zu Bonn gehalten Nebſt einem Vorwort über die Lehre von der Kirche. gr. 8. 1821. 6 ggr. — 27 kr.

Ejusdem Commentationes quae ad theologiam historicam pertinent tres. 8 maj. 22 ggr. — 1 fl. 36. kr.

Deſſen wohlgemeinte Erinnerung an die Mitglieder der evangeliſchen Gemeine zu Bonn in Bezug auf die ſogenannten gemiſchten Ehen. gr. 8. 1823. 2 ggr. — 9 kr.

Schlegel, Aug. Wilh. von, Indiſche Bibliothek. Eine Zeitſchrift. 1r Band in 4 Heften. gr. 8. 1820 — 1823. 3 Thlr. 12 ggr. — 6 fl.

Derſelben IIn Bandes 1s Heft. gr. 8. 1824. 21 ggr. — 1 fl. 30 kr.

Gedruckt bei C. F. Thormann in Bonn.

Commentar

über

die Schriften

des Evangeliſten Johannes

von

Dr. Friedrich Lücke,
ordentl. Profeſſor der Theologie auf der Königl. Preuß. Rheinuniverſität.

Dritter Theil,

enthält

einleitende Unterſuchungen und Commentar über die Johanneiſchen Briefe.

Bonn,
bey Eduard Weber.

1825.

Commentar

über

die Briefe

des Evangelisten Johannes,

Nebst einem Anhange

über die alten Griechischen und Lateinischen Ausleger der Johanneischen Briefe, besonders über Didymus und Oekumenius,

von

Dr. Friedrich Lücke.

Bonn,
bey Eduard Weber.

1825.

Vorrede.

Ich übergebe hiemit dem Publicum, als dritten Theil meines Commentars über die Johanneischen Schriften, die Auslegung der Briefe. Der doppelte Titel zeigt an, daß man diesen Theil auch als ein für sich bestehendes Werk zu betrachten habe.

Nur die äußere Einrichtung des Commentars hat, des bequemeren Gebrauchs wegen, durch die Seitenüberschriften eine kleine Veränderung erlitten. Geist aber und Methode der Auslegung im zweyten Theile sind unverändert dieselben geblieben.

In Hinsicht der letzteren hat man hie und da auch wohl dem zweyten Theile des Commentars den Vorwurf allzugroßer Ausführlichkeit gemacht. Derselbige Vorwurf möchte vielleicht auch diesem Theile gemacht werden. Ich halte es daher für meine Pflicht, mich darüber mit meinen Lesern zu verständigen. Da der Commentar ein ausführlicher seyn soll, so handelt es sich nur um das Maaß der Ausführlichkeit. Wäre das Werk nur für die Meister der exegetischen Kunst bestimmt, so wäre der Vorwurf allerdings gerecht. Denn solchen ist's überhaupt viel besser, durch Observationen oder ausführliche Erklärungen einzelner schwieriger Schriftstellen zu dienen,

als durch vollständige Commentare. Mein Hauptzweck aber war von Anfang an, vornehmlich den Jüngern und Anfängern in der Exegese nützlich zu werden. Für diese mußte manches bemerkt, manches weitläufig erörtert werden, was sonst lieber unbemerkt geblieben, oder nur angedeutet worden wäre. Auf diese Klasse von Lesern ist auch ganz vorzüglich die zum Theil sehr ausführliche Kritik der abweichenden Auslegungen schwieriger und streitiger Stellen berechnet. Ich glaubte darin der Gründlichkeit und Genauigkeit wegen eher etwas zu viel, als zu wenig thun zu müssen, weil mir für das exegetische Talent nichts bildender zu seyn scheint, als das kritische Studium der verschiedenen Auslegungen. Hie und da aber, wo die mir eigenthümliche Auslegung ein Product eben jenes kritischen Studiums war, habe ich, auch abgesehen von jenem pädagogischen Zwecke, für meine Pflicht gehalten, zur tieferen Begründung meiner Ansicht ihre Entstehung auf dem Wege der Kritik vollständig nachzuweisen und sie so gewissermaaßen dialektisch zu rechtfertigen, wie dieß z. B. 1 Br. 1, 1 — 3. der Fall ist. Um aber von allen Arten zu großer Ausführlichkeit, die man mir vorwerfen könnte, Rechenschaft zu geben, so gehört manches der Art theils zur Beschreibung des Eindrucks, den die Tiefe und Schönheit, — und warum nicht sagen? — die Göttlichkeit der Johanneischen Gedanken während der Auslegung auf mich gemacht hat, anderes aber zur gelegentlichen Entwickelung der dogmatischen und

praktiſchen Momente wichtiger Stellen. Da ich mir bewußt bin, in beyden Stücken eben ſo wenig die Regel weiſer Sparſamkeit übertreten, als das Grundgeſetz aller wahren Auslegung, das hiſtoriſche Princip, verletzt zu haben: ſo hoffe ich, daß kein Billiger weder das eine, noch das andere im Ernſte tadeln wird; es müßte denn Jemand dem Ausleger der heiligen Schrift etwa verbieten wollen, bey der Auslegung ſelbſt Chriſt und Theolog zu ſeyn, was aber gewiß eben ſo unrecht und nicht verſtändig ſeyn würde, als dem Hiſtoriker zuzumuthen, daß er, um in ſeiner Forſchung und Darſtellung die möglich größte Objectivität zu erreichen, alles rein menſchliche und praktiſche Intereſſe an den Begebenheiten verleugnen ſolle. Allerdings iſt die höchſte Objectivität der Forſchung und Darſtellung das wahre Ideal ſo für den Exegeten, wie für den Hiſtoriker; aber der Weg, dieß Ideal zu erreichen, iſt wahrlich nicht die Ertödtung der natürlichen Subjectivität und das Zerreißen des lebendigen Zuſammenhanges zwiſchen Geiſt und Herz, Verſtand und Gemüth, Theorie und Praxis. — Was nun endlich ſonſt etwa mein Styl an Ueberfluß und Weitläufigkeit des Ausdrucks zu haben ſcheint oder wirklich hat, das bin ich ſo weit entfernt, vor der ſtrengen Kritik rechtfertigen zu wollen, daß ich vielmehr im Bewußtſeyn, in dieſer Hinſicht ſtrenger gegen mich geweſen zu ſeyn, als früher, dafür nur die Nachſicht billiger Leſer in Anſpruch nehme.

Der auf dem Titel bezeichnete Anhang wäre nicht entſtanden, wenn ich bey der Ausarbeitung mei-

nes Commentars die Erklärung des Oekumenius hätte benutzen können, und mir die enarratio des Didymus in ihrem Werth und Verhältniſſe zu den Matthäiſchen Scholien früher bekannt geweſen wäre. Aber erſt, nachdem meine Auslegung des erſten Briefes bereits völlig ausgearbeitet, und faſt ganz abgedruckt war, erhielt ich durch die vermittelnde Güte meines Freundes, des Herrn Geheimen Hofraths Mittermaier in Heidelberg, aus der dortigen Bibliothek den lang vergebens geſuchten Commentar des Oekumenius. Das genauere Studium dieſes höchſt ſchätzbaren Auslegers führte mich auf den früheren Didymus, und veranlaßte mich, das Verhältniß beyder zu den Scholien bey Matthäi genauer zu unterſuchen. Da ich nun bey beyden manche höchſt ſchätzbare Auslegung und Bemerkung fand, und überdieß entdeckte, daß das Orginal von der enarratio des Didymus ſich einem bedeutenden Theile nach in den Matthäiſchen Scholien erhalten hat, ſo glaubte ich am beſten, und den Freunden der alten Exegeten einen Dienſt zu thun, wenn ich das eine wie das andere in einer zuſammenhängenden Geſchichte der alten Gr. und Lat. Ausleger der Joh. Briefe verarbeitete.

Bonn den 8ten Juny 1825.

Dr. Lücke.

Einleitung

in

den ersten Brief des Johannes.

Einleitung.

Erſtes Capitel.

Ueber die Johanneiſche Authentie.

Iſt der Brief des Polykarp an die Philipper weder unecht *), noch verfälſcht **), (jenes iſt unerweislich ***), dieſes wenigſtens bis jetzt unerwieſen †), ſo haben wir darin von dem Daſeyn unſeres Briefes im Anfange des zweiten Jahrhunderts ein unzweideutiges Zeugniß. Denn indem Polykarp Cap. 7. das antichriſtliche Irrweſen ſeiner Zeit kurz beſchreibt, ſagt er, von dem Doketismus: πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν. Kein Unbefangener kann zweifeln, daß hierin die Stelle 1. Joh. 4, 3. latitire. Zwar ſpricht Euſebius, ſonſt ziemlich genauer Beobachter neuteſtam. Citate in den Schrif-

*) Obgleich für die Echtheit des Briefes Irenäus 3, 4. Euſebius 4, 14. 15, vergl. 3, 36. und Hieronymus cat. script. ecc. 17. einſtehen, und beſonders Euſebius die Identität des damahls vorhandenen Briefes mit dem jetzigen außer Zweifel ſetzt, vergl. 4, 14. 3, 36: ſo haben doch ſchon die Magdeburgiſchen Centurien denſelben für untergeſchoben erklärt, offenbar aus einſeitiger polemiſcher Kritik. Die neueren Zweifel ſind von Semler, in der Einleit. zu Baumgartens Unterſ. Theol. Streit. Bd. 2. S. 35 fg.

**) Dieß behauptete Tenzel, und Schroeckh KG. Bd. 3. S. 60. findet es nicht unwahrſcheinlich.

***) Schmidts KG. Bd. 1. S. 447.

†) Es fehlt noch und iſt ſchwer zu entdecken die ſichere Unterſcheidungsregel für das Echte und Unechte.

ten des zweyten Jahrhunderts, nur von dem Gebrauche des erſten Petriniſchen Br. in dem Briefe des Polykarpus*). Aber er ſpricht nur gelegentlich darüber, und auch den Gebrauch einiger Paul. Briefe bey Polykarp läßt er unbemerkt. Daß Polykarp den erſten Brief ſeines apoſtoliſchen Lehrers vor ſich hatte, ſollte das nicht auch der Gebrauch des Wortes ἀντίχριστος verrathen, welches, im N. T. nur dem Johannes üblich, in der patriſtiſchen Sprache des zweyten Jahrhunderts ſehr ſelten vorzukommen ſcheint, und erſt wieder von Irenäus, einem Schüler Polykarps, häufiger gebraucht wird? Allerdings nur ein Nebenbeweis, und zwar ein unſicherer, da dieſe Erſcheinung ſich auch anderswie erklären läßt.

Die Gültigkeit des Polykarpiſchen Zeugniſſes ſucht D. Bretſchneider durch die Ungenauigkeit des Citats zu entkräften. Aber vergebens! Kein apoſtoliſcher Vater citirt Neuteſtamentliches genau und namentlich; *nicht* einmahl Alttestamentliches. Selbſt die Apologeten ſind nicht genauer. Wer nun aber gar mit D. Br. annehmen wollte, entweder daß jener antidoketiſche Satz aus einer früheren dem Verfaſſer des erſten Joh. Briefes und dem Polykarp gemeinſchaftlichen Quelle gefloſſen ſey, oder daß der ſpätere Pſeudojoh. ihn aus dem früheren Polyk. genommen habe, der würde im erſten Falle eine bloße Fiction aufſtellen, im zweyten aber dem gewiſſen kritiſchen Kanon geradezu widerſprechen, nach welchem der vollkommnere und vollſtändigere Ausdruck in der Regel der urſprüngliche iſt, und für die Quelle des unvollkommneren und kürzeren gehalten werden muß. Der Johanneiſche Ausdruck aber iſt augenſcheinlich urſprünglicher, als der Polykarpiſche.

Nächſt Polykarp giebt unſerem Briefe als einer Johanneiſchen Schrift gewiſſes Zeugniß Papias,

*) K. G. IV, 14.

Bischof von Hierapolis in der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts, derselbige, von welchem Irenäus sagt *), er sey gewesen Ἰωάννου μὲν ἀκροατὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος. Das erstere scheint Eusebius **) in Zweifel zu ziehen und den Papias zum Schüler, nicht des Evangelisten, sondern des Presbyter Johannes machen zu wollen. Mit welchem Rechte, steht dahin. Eusebius aber, der des Mannes Schriften vor sich hatte, sagt von ihm, daß er darin Stellen aus dem ersten Johann. und Petrinischen Briefe gebraucht habe ***). Nach der Sitte der Zeit citirte wahrscheinlich auch Papias weder genau, noch mit namentlicher Anführung der apostolischen Verfasser. Aber so wenig Eusebius darin irrt, daß er sagt, Polykarp habe in seinem Briefe Stellen aus dem ersten Petrinischen gebraucht, eben so wenig haben wir Grund, ihm in dem, was er über den Papias sagt, zu mißtrauen.

Seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts werden die Zeugnisse für die Johanneische Authentie unseres Briefes häufiger und bestimmter. Der Kleinasiatische Irenäus, durch Polykarp gewissermaßen ein mittelbarer Schüler des Johannes, führte, wie Eusebius berichtet †), in seinen Schriften öfter Stellen aus dem ersten Joh. Briefe an. In der uns erhaltenen Schrift g. d. KK ††). gebraucht er unseren Brief mehrere Mahle mit ausdrücklicher Nennung seines Verfassers. Eben so

*) Adv. haer. V, 33.

**) KG. III, 39

***) KG. III., 39. Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς, καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.

†) Ebendas. V, 8.

††) V, 16. Ausg. v. Grabe, wo 2, 18. 19. 21 22. (etwas abgekürzt und verändert) 4, 1. 2. 3. 5, 1. angeführt werden.

der gleichzeitige Alexandr. Clemens *). Noch häufigeren Gebrauch des Briefes und gleiche Anerkenntniß seiner Authentie findet man in den Schriften Tertullians **) und Cyprians ***). Das anonyme Fragment bey Muratori über den Kanon, vielleicht der Römischen Kirche im zweyten oder dritten Jahrhundert, führt zwey Johanneische Briefe als kanonisch auf †). Da nun auch Origenes, indem er von dem zweyten und dritten Joh. Briefe sagt, daß ihre Echtheit nicht allgemein anerkannt werde, den ersten als ein unbezweifelt echtes Werk des Evangelisten Johannes rühmt und gebraucht ††), und da sein Schüler, Dionysius von Alexandrien, die Unechtheit der Apokalypse ganz vorzüglich aus der Differenz der Form und des Inhalts zwischen ihr und den anerkannt echten Schriften des Johannes (dem Evangelium und dem katholischen Briefe) zu erweisen sucht †††), so hat Eusebius, im Angesichte so vieler, und so entschieden günstiger Zeugnisse von Polykarpus an, und gestützt auf den von Anfang an einstimmigen kanonischen Gebrauch des Briefes in der Kirche ††††), vollkommen Recht, denselben zu den

*) Strom. Ed. Cöl. pag. 389. 439. 444. 445. u. a.

**) Contra Marc. V. 16. adv. Prax. 15. 28. adv. Gnostic. 12. u. a.

***) De orat. dom. p. 436. de opere et eleemos. p. 436. de bono patient. 450 ed. Oberthur.

†) Muratori antiquit. Ital. m. aevi Tom III. pag. 854. »Ioannis *duae* in catholica habentur.« Auch wird 1 Joh. 1, 1. 4. abbrevirt citirt mit der Formel: Ioannes in *epistolis suis*.

††) S. Comment. zu Matth. XVI. vergl. Eusebius KG. VI, 25.

†††) S. Euseb. KG. VII, 25.

††††) Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ πρώτη τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἐπ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται. KG. III, 24.

Homologumenen zu rechnen *). Regte ſich nun vor Euſebius nirgends in der Kirche ein Zweifel an der Echtheit des Briefes, ſo noch viel weniger nach ihm. So im Abendlande, wie im Morgenlande iſt fortwährend unter den Lehrern der Kirche nur Eine Stimme über ihn, daß er echt ſey und kanoniſch **).

Gegen ein ſo vollgültiges Zeugniß der altkatholiſchen Kirche zu Gunſten des Briefes verſchwindet das Schweigen, oder der kaum bemerkbare Widerſpruch einiger Ketzer als unbedeutend.

Daß die von Epiphanius ſogenannten Aloger, wie ſie überhaupt die Johanneiſchen Schriften verwarfen, ſo auch den erſten Brief verworfen haben, iſt höchſt wahrſcheinlich, aber Epiphanius ſagt dieß nicht ausdrücklich ***). Wer auch dieſe Leute geweſen ſeyn, und wo, wann und wie ſie ihr antilogiſches und antijohanneiſches Weſen getrieben haben mögen, auf keinen Fall hat ihr auf dogmatiſche Vorurtheile ſich gründender Widerſpruch in der Kritik der Joh. Schriften auch nur einiges Gewicht. Und gewiß

*) KG. III, 25.

**) In einer dem Chryſoſtomus zwar fälſchlich beygelegten, unſtreitig aber zu ſeiner Zeit in Antiochien gehaltenen Homilie über Matth. XXI, 23. heißt es: Τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή, τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσι· τὴν μέντοι πρώτην ἐπιστολὴν ἅπαντες εἶναι Ἰωάννου συμφώνως ἀπεφήναντο. S. Chrysost. Opp. Ed. Montf. Tom. VI. p. 430, vergl. p. 410 und 417.

***) S. Epiphanius haer. LI. 3. Εἶχον γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην (τῶν ἀλόγων) ἀποβάλλουσαι Ἰωάννου τὰς βίβλους. ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, ἄλογοι κληθήσονται. ἀλλότριοι τοίνυν παντάπασιν ὑπάρχοντες τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας, ἀρνοῦνται τὸ καθαρὸν τοῦ κηρύγματος, καὶ οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται, οὔτε τὴν αὐτοῦ ἀποκάλυψιν. — λέγουσι μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου. καὶ οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ.

sehr unverdient ist die Ehre, die man ihnen neuerdings hat angedeihen lassen, ihnen statt des bisherigen Ketzertitels die Würde von Kritikern beyzulegen, welche in der alten Kirche die einzigen gewesen, die den Betrug mit den pseudojohanneischen Schriften gemerkt und bekämpft hätten. Den besten Beweis aber für ihre Akrisie haben sie selber gegeben, indem sie die Schriften des Johannes (Apokalypse und Evangelium) für Werke des Cerinth hielten. Sind die Aloger des Epiphanius, wie einige vermuthen *), einerley mit den Theodotianern des Eusebius, so weiß man auch schon aus der K. G. des letzteren **), daß es mit ihrer Kritik der heiligen Schriften nicht anders und besser bestellt war, als mit der Marcionitischen; sie war vielleicht grammatischer, als diese, aber eben so willkührlich.

Noch weniger Gewicht, als der wahrscheinliche Widerspruch der Aloger gegen unsern Brief, hat der Umstand, daß Marcion und seine Schule ihn in ihrem Kanon nicht hatten. Sie hatten überhaupt keine Johanneische Schrift darin. Daß Marcion keine Joh. Schriften gekannt habe, ist unwahrscheinlich. Vielleicht verwarf er zuerst nur die Apokalypse als Joh. Werk, aus Antichiliasmus. Nachher aber wurde ihm auch das Evangel. verdächtig und anstößig, vielleicht wegen der darin dargestellten und so stark hervorgehobenen Verbindung zwischen Jesus und dem Täufer. Mit dem Evangel. aber stand und fiel ihm auch das Ansehn und die Authentie des kathol. Briefes ***). Ueberhaupt aber hat das Fehlen eines neutestam. Buches in dem ent-

*) S. Walchs Entwurf einer vollst. Ketzerhistorie ꝛc. Bd. 1, S. 576.

**) KG. V, 28.

***) S. Neanders genet. Entwickelung der vornehmst. gnost. Systeme S. 309–311.

weder aus Mangel an Bekanntschaft mit der gesammten apostolischen Litteratur, oder aus irgend einem dogmatischen Vorurtheil unvollkommenen Kanon eines gnostischen Ketzers im zweyten Jahrhundert, für die Kritik ungleich weniger Gewicht, als das Vorhandenseyn eines solchen in demselben.

Unstreitig also gehört dieser Brief mit zu den von der kirchlichen Tradition am meisten begünstigten Schriften des Kanons.

Aber selbst wenn die Tradition demselbigen weniger günstig, weder so vollständig, noch auch so einig wäre, wie sie ist, so würde seine Echtheit dennoch so lange für unantastbar gelten, bis entweder die Unechtheit des Joh. Evangeliums vollkommen erwiesen wäre, oder die völlige Uebereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium in Inhalt, Darstellung und Sprache aufgehört hätte augenscheinlich zu seyn. Das Letztere ist, so viel ich weiß, nie geleugnet worden *). Und da nun auch, was das erstere betrifft, die Authentie des Ev., je mehr sie angegriffen worden ist, desto mehr sich als niet- und nagelfest ausgewiesen hat, so wäre kaum zu begreifen, wie die Echtheit unseres Briefes hat angefochten werden können, wenn man nicht wüßte, theils, daß dieß nur von einigen wenigen und zwar nur versuchsweise geschehen ist, theils, daß die dogmatische Kritik des Kanons nicht ohne Einfluß darauf gewesen ist und die historische Kritik bestochen hat.

Der Erste, der die Authentie des Briefes, aber nur aus inneren Gründen, bezweifelte, war Lange. Seine Argumentation ist diese **):

---

*) Für wen dieß noch eines Beweises bedarf, der sehe Schulz schriftsteller. Charakt. d. Joh. S. 236 ff. und Eichhorns Einleitung Bd. 2. S. 281 ff.

**) Die Schriften des Joh. übersetzt und erklärt. Bd. 3. S. 4 ff.

»Der völlige Mangel des Briefes an allem Individuellen, Persönlichen und Lokalen verrathe einen Verfasser, der weder mit den persönlichen Verhältnissen des Apostels, noch mit dem Zustande der Gemeinden, in denen derselbige gelehrt und gewirkt hatte, bekannt genug gewesen; gerade die große Uebereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium in Gedanken und Ausdrücken errege den Verdacht, daß ein ängstlicher Nachahmer des Joh. den Brief angefertiget habe; endlich aber trage der Brief, mit dem Ev. verglichen, so sehr die Spuren der Geistes- und Altersschwäche an sich, daß, wenn Johannes der Verf. wäre, er ihn nothwendig in hohem Alter, also auf jeden Fall nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben müßte; der Brief thue aber ganz so, als sey er vor der Zerstörung geschrieben; im entgegengesetzten Falle würde, ja müßte Joh. derselben irgendwie Erwähnung gethan haben, insbesondere 2, 18, wo er von der ἐσχάτη ὥρα spreche, welche nach der Vorstellung der Apostel mit der Zerstörung der heiligen Stadt aufs genaueste zusammenhange, — ein Räthsel, welches genügend sich nur so lösen lasse, daß man annehme, eine spätere, johanneisirende Hand habe den Br., vielleicht ein Jahrhundert nach Johannes, angefertigt.«

Diese Argumentation aber beruhet auf einem vierfachen Irrthume *). Zuerst ist es gar nicht wahr, daß es dem Briefe an aller charakteristischen Individualität und Persönlichkeit fehle; nur ist sie mehr angedeutet, als ausdrücklich und ausführlich angegeben, ein Zug, wodurch sich die kathol. Briefform überhaupt und die schriftstellerische Art des Joh. insbesondere von der Paulini-

*) S. was dagegen schon bemerkt ist von Fritzsche in Hemkes Museum Band 3. Stück 1. Welcker in der philol. exeget. Clavis über d. N. T. 2 Th. 2 Abth. S. 115 ff. und Bertholdts Einleitung Band 6. § 704.

ſchen unterſcheidet. Der Typus der Paul. Briefe darf daher auf keinen Fall zur kritiſchen Norm für die kath. Briefe, am wenigſten für den Br. des Johannes gemacht werden. Dieß hat aber Lange offenbar gethan. Die Individualität und Perſönlichkeit des Briefes zeigt ſich dem aufmerkſamen Beobachter ziemlich deutlich in folgenden Stellen: 1, 1 — 4. charakteriſirt ſich der Verf. als Apoſtel und ſcheint auf ſein Evangelium hinzuweiſen; 2, 1. 18. deutet er ein vertrauteres Verhältniß zwiſchen ſich und ſeinen Leſern an; 2, 7. 14. ſetzt er einen früheren Briefwechſel voraus; 2, 18. 19. 3, 7. 4, 4. werden die Irrlehrer zwar genauer bezeichnet, aber die Andeutungen ſind doch ſo leiſe, daß man ſieht, Johannes ſchrieb unter bekannten Verhältniſſen und an beſtimmte, der Sache kundige Leſer; auch die Warnung 5, 21. hat etwas Lokales und erinnert die Leſer an Bekanntes u. a. m.

Zweytens. Die Verwandſchaft zwiſchen Brief und Evangelium iſt groß, aber durchaus von der Art, daß nach allen Regeln der geſunden Kritik daraus nur auf die Identität des Verfaſſers, alſo die Echtheit des Ev. vorausgeſetzt, was Lange thut, auf die Joh. Authentie des Br. geſchloſſen werden kann und darf. Von ſclaviſcher Nachahmung iſt im Briefe nirgends eine Spur. Vielmehr erſcheint derſelbe durchweg als ein freyes und urſprüngliches Product des Johanneiſchen Geiſtes. Ein Interpolator würde den Joh. Charakter ſeines Machwerkes auch äußerlich auf alle Weiſe auszudrücken bemüht geweſen ſeyn, den Namen des Evangeliſten zu nennen, eine wortreiche Ueberſchrift, einen förmlichen Gruß zu machen nicht vergeſſen, Perſönlichkeiten, Lokalitäten recht gefliſſentlich eingemiſcht, und ſo die Zeit und die Verhältniſſe des Johannes wo nur möglich kenntlich gemacht haben. Dabey aber würde ein Solcher, nach der Sitte der Interpolatoren des zweyten Jahrhunderts, bey al-

ler Geschicklichkeit im Nachahmen der Johanneischen Art, seine und seiner Zeit Denkweise und Verhältnisse ein, fließen zu lassen nicht verfehlt haben, auch wohl schwerlich im Stande gewesen seyn, alle Verdrehungen und Mißverständnisse der Johanneischen Ideen und Ausdrucksweise ganz zu vermeiden. Wo aber ist von dem allen im Briefe nur die geringste Spur? Sprache und Form, Lehre und Sitte, das Irrwesen und die Bekämpfung desselben, kurz das ganze Wesen des Briefes macht ihn zu einem Product des apostolischen Zeitalters und der kanonischen Litteratur. Wer die apokryphischen Machwerke der späteren Zeit unter apostolischen Namen kennt, oder wer auch nur das Verhältniß des wahrscheinlich nicht echten zweyten Petrinischen Briefes zum ersten und dem Judasbriefe, so wie die Sprachverwandtschaft der Johanneischen Apokalypse mit den unbezweifelt echten Schriften des Joh. genauer erforscht hat, wird eher zugeben, daß alles Apokryphische und Zweifelhafte echt und kanonisch, als daß unser Brief ein apokryphisches Machwerk des zweyten Jahrhunderts sey.

Drittens. Man spricht von auffallenden Spuren der Altersschwäche im Briefe. Versteht man darunter die Altersschwäche des Johannes, (die des Interpolators kann nicht gemeint seyn,) so würde die Authentie des Br. schon dadurch gerechtfertigt werden können. Denn daß ein Nachahmer die Geschicklichkeit und Absicht gehabt haben sollte, zu schreiben, wie Johannes etwa in hohem Alter, ist undenkbar. Wo aber sind die Spuren jener Altersschwäche? Man sagt, in den Wiederholungen, in der Unordnung, in dem Einförmigen. — Allerdings hat der Styl etwas Tautologisches, mehr wie es scheint, als das Evangelium. Die tautologische Form des Styls aber ist dem Johannes eigenthümlich, und tritt auch in seinem Evangelium überall da hervor, wo er nicht erzählt, sondern seine eigenen Betrachtungen

einmischt, vergl. 1, 1 ff. 12, 37 ff. Daß nun der Brief etwas mehr davon hat, liegt darin, daß der Brief durchaus paränetisch und betrachtend ist. Das Paränetische aber liebt die Wiederholung, und die hebräische Betrachtungsform, die im Briefe vorherrscht, und wodurch er sich von der mehr griechischen, dialektischen und analytischen Art der Paulinischen Briefe unterscheidet, hat etwas Cirkelförmiges. Der theilweise Mangel an strenger Ordnung wird hinlänglich gerechtfertigt durch die Briefform überhaupt, in der auch der Jüngste sich gern von der strengeren Anordnung der Gedanken entbindet und sich gehen läßt. Das Einförmige, so weit es wirklich vorhanden ist, erklärt sich genügend aus der Kürze des Briefes, der Einheit seines Gegenstandes und der Einfachheit des Gemüthes, woraus er hervorgegangen ist. Nimmt man es nun außerdem noch mit der Auslegung genau, so findet man nicht selten da, wo eine ungenaue Exegese nur Unordnung und eintönige Wiederholung zu sehen meint, auch in dem Verwandtesten und Aehnlichsten fein angedeutete Unterschiede, in der scheinbaren Wiederholung und Unordnung Fortschritt und Ordnung. So verschwinden von allen Seiten die vermeintlichen Spuren der Altersschwäche.

Als Jerusalem zerstört wurde, war Johannes schon ein bejahrter Mann, wenigstens alt genug, um die ihm aufgebürdeten Fehler des Alters in seinem Briefe begehen zu können. Gesetzt also, der Brief litte an solchen Fehlern, so sind wir doch dadurch auf keine Weise gezwungen oder berechtigt, seine Abfassungszeit nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen. Wie wenn er nun kurz vor derselben geschrieben wäre?

Viertens. Wenn endlich behauptet wird, daß, wenn der Brief nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben wäre, die Nichterwähnung derselben, besonders 2, 18., ein unauflösliches Räthsel sey, so

ist auch das irrig. Denn, daß Joh. die ἐσχάτη ὥρα an die Zerstörung Jerusalems angeknüpft habe, ist unerweislich. Da Joh. in seinem Ev. die Parusie Christi so geistig faßt, so ist vielmehr wahrscheinlich, daß er unter der ἐσχάτη ὥρα nur das allgemeine Zeitverhältniß des damahls schon hervortretenden pseudoapostolischen Antichrists zur Erscheinung Christi und der Vollendung seines Reiches verstanden habe. Aber gesetzt, Joh. hätte die ἐσχάτη ὥρα mit der Zerstörung Jerus. der Zeit nach für identisch gehalten, und seinen Brief erst nach der Zerstörung geschrieben, was berechtigt uns zu der Annahme, daß Joh. sich in diesem Falle nothwendig darüber hätte äußern müssen, daß und warum die Zerstörung Jerusalems erfolgt sey, ohne den Sieg des Christenthumes herbeyzuführen? Johannes schrieb für Kleinasiatische Christen, die meistentheils früher Heiden gewesen waren. Daß unter diesen jemahls die Erwartung herrschend gewesen sey, die Zerstörung Jerusalems werde das Ende der Dinge und die Vollendung des Reiches Christi seyn, ist unerweislich. Wozu also, da der Gedankengang des Briefes gar nicht nothwendig darauf hinführete, und nur das allgemeine Zeitverhältniß des hervortretenden antichristlichen Irrthumes zur Parusie Christi zu erörtern war, einen Irrthum berühren und berichtigen, den vielleicht Niemand unter den Lesern gehegt hatte?

So zeigt sich die Langesche Argumentation von allen Seiten als unhaltbar und unvermögend, die Authentie unseres Br. wankend zu machen.

Noch weniger aber vermag dieß die Behauptung von Cludius, daß Brief und Evangelium unecht, ursprünglich das Machwerk eines Judenchristen, späterhin aber von einem Gnostiker überarbeitet seyen, der Brief jedoch weniger, als das Evangelium *). Cludius findet

*) Uransichten des Christenthumes S. 52. ff.

in den Wiederholungen 2, 12. 14. 13. 15. die Hauptkennzeichen der Interpolation. Seltsam, daß der Interpolator gerade diese Stelle nahm, da er bessere finden konnte, Gnostisches einzuschwärzen. Die Stelle aber ist von der Art, daß der unbefangene Exeget eher alles andere darin entdecken wird, nur nicht die interpolirende Hand eines Gnostikers. Ueberhaupt aber, um unsern Brief, so wie er vorliegt, für ein Gewebe aus Judenchristl. Aufzug, und Gnostischem Einschlag halten zu können, muß man sich erst mit dem Verfasser der Uransichten des Christenthums entschließen, alles, was im Br. von der Messianität Jesu, der Erlösung und Versöhnung durch Christum gesagt ist, für unkanonisches und unjohanneisches Judenchristenthum, alles aber, was darin von dem göttlichen Logos, der γνώσις Gottes und der κοινωνία mit seinem Lichte und dergl. vorkommt, für gnostisches Pseudochristenthum zu erklären, und zu verwerfen. Wer aber kann das! Daß man auf Eludius'sche Art alle Schriften des N. T, wenige ausgenommen, für unecht, wenigstens für interpolirt erklären könnte, ja consequent sogar müßte, leuchtet ein. Ich gestehe, unsern Br. für kein Gemisch von Judenchristenthum und Gnostik (im wahren Sinn des Wortes) halten zu können. Das Antignostische und Antijüdische ist ihm an der Stirn geschrieben.

Wichtiger und einer genaueren Prüfung mehr werth sind die Einwürfe von D. Bretschneider. — Was Bretschneider gegen die Gültigkeit der äusseren Zeugnisse in dieser Untersuchung gesagt hat, ist bereits oben angeführt und widerlegt worden. Auch so fern er seinen Beweis auf die vorausgesetzte Unechtheit des Ev. bauet, gehört die Widerlegung nicht hieher. Hierher gehört allein dieß, daß er sagt, die Logologie und antidoketische Richtung des Briefes verrathe einen Verfasser des zweyten Jahrhunderts; und da alle drey

Briefe nur das Werk Eines Mannes seyn können, so gebe die Ueberschrift des zweyten und dritten Br., wo zur Fiction einer apostol. Person und Auctorität kein Grund gewesen, deutlich zu erkennen, daß nicht Johannes der Apostel, sondern der spätere gleichnamige Presbyter der Briefsteller auch des ersten Br. sey *).

Die Logoslehre im Prolog des Evangeliums wird im Anfange des Briefes allerdings, aber nur andeutend wiederholt. Ueberhaupt aber liegt die Christologie des Evangel. unsrem Briefe ganz zum Grunde. Wäre nun die Lehre von dem Logos in Christo erweislich erst ein Product des zweyten Jahrhunderts, und ihre Erscheinung in der apostolischen und kanonischen Litteratur wirklich undenkbar, so stände es mit der Echtheit des Briefes und des Ev. allerdings sehr schlimm. Aber gerade das Gegentheil läßt sich erweisen. Denn unverkennbar liegt die Joh. Logoslehre ihrem Inhalte nach, obwohl unentwickelt, schon in dem damahligen Jüdischtheologischen Begriffe vom Gottessohne, deutlich ausgesprochen aber, wiewohl in anderen Ausdrücken, in der Pauliniſchen Darstellung von der absoluten Herrenwürde Christi, Col. 1, 15 ff. (vergl. Hebr. 1, 1 ff). Was die Form und Ausdrucksweise betrifft, so findet man die Anfänge derselben schon in den Vorbereitungen und allmählichen Entwickelungen des Joh. Theologumenens in der kanonischen, und apokryphischen, besonders der Chald. und Alexandr. Litteratur der Juden; zur Zeit Jesu und der Apostel aber war dieselbe, z. B. in Philo, schon so weit ausgebildet, daß den apostolischen Charakter und die Joh. Authentie des Ev. und Br. behaupten, von dieser Seite durchaus kein Anachronismus ist. Dazu kommt, daß die Logologie des zweyten Jahrhunderts ihrer Form und Art nach eine ganz andere ist, als die Johanneische. Was bey Johannes nur ange-

*) S. Probabilia p. 166 ff.

deutet iſt, erſcheint bey den Vätern des zweyten Jahrhunderts ausgebildet; dort noch die einfache, populäre, ja hebraiſirende, überhaupt kanoniſche Form des Theologumenons, hier die entwickelte und verwickelte, gnoſtiſchgelehrte. Beyde Logologien, obwohl im Weſentlichen eins, verhalten ſich zu einander, wie apoſtol. Text und patriſtiſche Auslegung. Joh. will durch den λόγος τοῦ θεοῦ nur das göttliche Weſen Chriſti genügend ausdrücken; die patriſtiſche Logologie aber das metaphyſiſche Verhältniß des Joh. Logos zu dem verborgenen Gott und zur Welt genauer beſtimmen, tiefer ergründen. Auch berufen ſich die Logologen unter den Vätern, ſelbſt die früheſten, auf die kirchliche Paradoſis *), die alſo ihre Wurzel im erſten Jahrhunderte haben muß. Ja noch mehr, ſie bedienen ſich ſichtlich der Johanneiſchen Formen. So ſchon Juſtin **), noch deutlicher Tatian. Von Theophilus v. Ant. an aber knüpfen ſie ihre Erörterungen ausdrücklich und namentlich an die kanoniſche Grundlage im Joh. Ev. an ***). Kurz ohne den Vorgang und die Gewährleiſtung einer kanoniſchen Logoslehre wäre die patriſtiſche Logologie von Juſtin an unerklärbar. Von dieſer Seite alſo läßt ſich der Authentie des Ev. und des Br. nicht beykommen †).

Daß in unſerm Briefe eine antidoketiſche Tendenz liege, iſt eben ſo unleugbar, als daß dieſelbe ſehr leiſe iſt und wenig ausgeführt. Schon dieß letztere bietet ein bedeutendes Moment dar gegen die Bretſch. Argumentation. Daß die völligere Ausbildung und der Ra-

*) S Münſchers Dogmengeſchichte Bd. 1. S. 424.

**) S. Dial. cum Tryph p. 332. 74. 68.

***) Vergl. Martinis pragm. Geſchichte des Dogmas v. d. Gotth. Chriſti Bd. 1. S. 58 ff.

†) Vergl. Olshauſen über die Echtheit der vier Ev. S. 306. ff. und I. G. Crome Probabilia haud probabilia u. ſ. w. pag. 306 ff.

me des doketischen Irrthums erst ins zweyte Jahrhundert gehöre, ist wahr. Wenn aber Dr. Br. behauptet, der Doketismus sey überall erst im zweyten Jahrhundert entstanden, und im ersten Jahrhundert sey keine Spur davon, so ist dieß nicht wahr, und Mosheim, selbst der vorsichtige Walch widersprechen ihm darin. Sehr richtig zeigt die neueste Untersuchung *) über den Doketismus, daß die Keime und Grundfäden dieses Irrthums schon vor Christo in der Jüdischen Theologie und in der Orient. Theosophie jener Zeit überall vorhanden waren. Daß die Jüdische Theologie und die Orient. Theosophie schon im apostol. Zeitalter auf die Christliche Lehre angewendet wurde, und zu allerley Irrthümern unter den Christen Veranlassung gab, davon finden sich Spuren schon in den Paul. Briefen. Die frühe Anwendung des Satzes der idealistischen Theosophie insbesondere, daß alle Erscheinungen des göttlichen Wesens, der höheren Geister, der Engel u. s. w. in menschlicher Gestalt (ἐν σαρκὶ) nur δόκησις, nur Schein seyen, auf die räthselhafte Geschichte Jesu Christi war so sehr zu erwarten, daß man sich sehr wundern müßte, wenn sie nicht wirklich schon im apostol. Zeitalter geschehen wäre. Auch würde dann der in den Briefen des Ignatius und Polycarp schon in seiner vollen Ausbildung erscheinende Doketismus als etwas Sprunghaftes in der Geschichte des antichristlichen Irrthumes erscheinen. War Cerinth ein Zeitgenosse des Apostels Johannes und lehrte er von der Person und der Geschichte Jesu wirklich so, wie Irenäus von ihm berichtet, so ist der Doketismus in der einfachen Gestalt, in welcher er 1 Joh. 4, 1 — 3. 2, 22. 2 Joh. 7. bekämpft zu werden scheint, im Joh. Zeitalter nichts

*) Ex Commment. hist. theolog. de docetis, scrips. Herm. Agatho Niemeyerus. Halae. 1823. 4.

weniger als eine anachronistische Erscheinung, und die Echtheit des Briefes ist auch von dieser Seite unanfechtbar.

Noch leichter erledigt sich der Einwurf, der von der Ueberschrift des zweyten und dritten Briefes, ὁ πρεσβύτερος, hergenommen wird. Daß weder hier ὁ πρεσβ., noch, 1 Petri 5, 1. συμπρεσβ. als apostolischer Amtsname angesehen werden könne, ist klar. Petrus, indem er die Presbyter der Gemeinden ermahnt, nennt sich συμπρεσβύτερος aus Bescheidenheit, nicht in Beziehung auf sein Alter. Johannes aber nennt sich, wie es scheint, ὁ πρεσβ. als Greis, ähnlich, wie Paulus sich in dem nicht apostolischamtlichen, sondern freundschaftlichen Privatbriefe an den Philemon, Παῦλος πρεσβύτης nennt. Joh. Presbyter, der doch schwerlich als Presbyter schlechthin bekannt war, würde im zweyten und dritten Br., wo er ja doch keinen Grund zur Fiction und Verschweigung seines Namens gehabt haben soll, da er sich Presbyter nannte, auch wohl seinen Namen dazugesetzt, oder, wenn ihm recht daran gelegen war zu täuschen, noch besser sich bloß Johannes genannt haben. Ohne daß der Presbyter sich namentlich genannt hatte, wäre schwer zu begreifen, wie die pseudojohanneischen Schriften so früh gerade dem Evangelisten Johannes haben beygelegt werden können. Jedenfalls aber steht das Verschweigen seines Namens dem berühmten Apostel Johannes besser an, als seinem Nachahmer, dem Presbyter. Daß aber der täuschende Pseudojohannes, der sich im ersten Briefe stellt, als wäre er ein Apostel oder wenigstens Augenzeuge und apostolischer Verkündiger des Lebens Jesu, im Evangel. aber, als wäre er sogar der bestimmte Lieblingsjünger des Herrn gewesen, und in beyden Schriften den Betrug so fein und geschickt spielt, daß außer den Alogern die ganze alte Kirche sich von ihm täuschen ließ, und die neuere zu enttäuschen selbst der schärfsten Kritik nicht ganz gelin-

gen will, — daß ein solcher in den beyden kleineren Briefen, die, wie man freylich sagt, der Zufall uns erhalten hat, sich so unvorsichtig und doch zugleich so neckend zweydeutig verrathen haben soll, daß es schwer wird, den auf der That ertappten Betrüger festzuhalten, — diese Vermuthung ist so unwahrscheinlich, daß selbst, wenn die Joh. Authentie des Briefes weder vom ganzen Alterthum bezeugt, noch auch durch innere Merkmahle der Schrift genügend unterstützt, auf bloßer Conjectur beruhete, diese letztere doch immer noch mehr für sich haben würde, als jene *).

Kurz, auch die Bretschn. Kritik ist nicht im Stande, die sonst wohl beglaubigte Authentie unseres Briefes irgendwie zweifelhaft zu machen. Ehre aber und Achtung dem unbefangenen Theologen, dessen bescheidenen Zweifeln immer das Verdienst bleiben wird, die wissenschaftliche Einsicht und Gewißheit von der Johan. Echtheit und kanonischen Würde eines so edlen Theiles der apostolischen Litteratur von Neuem gefördert zu haben! —

Zweytes Capitel.

Wann und wo der Brief geschrieben sey.

Weder über die Zeit noch den Ort der Abfassung unseres Briefes weiß das kirchliche Alterthum etwas Gewisses; kaum Vermuthungen stellt es darüber auf. Der Brief selbst ist nach echt Johanneischer Art so stumm darüber, daß es selbst der neueren in solchen Stücken höchst zudringlichen Kritik nicht gelungen ist, ihm auch nur irgend eine sichere und befriedigende Antwort abzuzwingen.

*) S. Crome Probabilia haud probabilia u. s. w. S. 337. — 340. 366 ff.

Was zuerst die Zeit der Abfassung betrifft, so scheint nur dieß gewiß, daß der Brief nach dem Evangelium geschrieben ist. Die Beziehung auf dieses, die Voraussetzung, daß dieses entweder bereits in den Händen der Leser war, oder, wie Andere vermuthen, vom Briefe begleitet eben ankam, ist 1, 1 — 4. *) unverkennbar. In der Regel ist der kürzere, contrahirte Ausdruck eines und desselbigen Schriftstellers, besonders bey ihm eigenthümlichen Ideen, immer der spätere, der ausführlichere aber, die Idee gleichsam erst entfaltende und gestaltende der frühere. Sonach müssen die abbreviirten Formeln unseres Briefes über den λόγος, 1, 1. 2. ὁ λόγος τῆς ζωῆς, und ἡ ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν, — durchaus später geschrieben seyn, als die ausführlicheren und verständlicheren im Evangelium 1, 1 ff. Eben so verhält es sich mit der Formel Ἰ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθ. 4, 2. vergl. mit dem Evangl. 1, 14. Nimmt man dazu, daß dem ganzen Briefe eine Ansicht von der Person und dem Leben Jesu zum Grunde liegt, wie wir sie nur im Johanneischen Evangelium entwickelt finden, daß diese Ansicht als bekannt vorausgesetzt wird, und daß endlich der Brief mit Reminiscenzen und Anspielungen auf die Reden Jesu im Ev. durchwebt ist: so ist nichts wahrscheinlicher als dieß, daß der Brief später geschrieben sey, als das Evangelium. Wann aber ist das Evangelium geschrieben, und wie lange nachher der Brief?

Die Abfassungszeit des Evangeliums schwankt in den Angaben der Tradition und der neueren Kritik zwischen dem sechsten und neunten Jahrzehnd des ersten Jahrhunderts. Eine genauere Zeitbestimmung ist bey

*) Die Stellen Cap. 2, 14. 21. 26., worauf sich Hönlein in s. Einl. Bd. 3. S. 230. beruft, können nicht auf das Evangelium bezogen werden.

dem gänzlichen Mangel an sicheren Nachrichten und zuverläßigen Andeutungen im Ev. unmöglich *).

Gesetzt aber die Abfassungszeit des Evangel. wäre genau bestimmbar, woran sollen wir mit Sicherheit erkennen und woraus schließen, wie früh oder wie spät nach dem Evangelium der Brief geschrieben sey? Die Meinungen hierüber sind sehr verschieden.

Neuere, die den Brief für ein Zueignungs- und Begleitungsschreiben des Ev. halten, oder gar für den zweyten Theil desselben, sagen, er sey gleichzeitig mit diesem **). Andere schließen aus dem alternden Tone, daß Joh. den Br. erst im Greisenalter, also lange nach dem im männlichen Alter verfaßten Ev. geschrieben habe ***). Noch andere nehmen sich aus 2, 18 die Zerstörung Jerusalems zum Bestimmungstermine, aber indem die meisten von ihnen den Brief vor jener Zerstörung geschrieben seyn lassen †), behaupten Andere, auf dieselbige Stelle gestützt, gerade das Gegentheil ††).

Aber keine dieser Zeitbestimmungen genügt und ist sicher.

Denn daß der Brief, wie Storr und Andere meinen, der zweyte Theil des Evangeliums sey, ist unerweislich. Ob er, wie Hug will, ein Zueignungs- und Begleitungsschreiben für das Evangelium gewesen, ist wenigstens sehr problematisch. Die Gleichzeitigkeit beyder

*) S. m. Commentar über das Ev. Bd. 1. S. 130.

**) So Hug, Storr, Berger.

***) Ambrosius sagt Psalm. 36: Ioannem jam senem scribere coepisse Evangelium et Epistolas. Neuere aber, Lange, Bertholdt und A. lassen nur den Brief im hohen Alter geschrieben seyn, das Evang. aber im männlichen.

†) So Hammond, Grotius, Calovius, Lange, Michaelis, Hänlein und A.

††) So Baronius, Basnage, Mill, Clericus und A.

Schriften iſt alſo, hierauf gebauet, mindeſtens ſehr zweifelhaft.

Noch ſchwankender iſt die Zeitbeſtimmung nach dem greiſenhaften Tone des Briefes. Denn billig fragt man, wann Johannes ein Greis geweſen, oder wie alt er habe ſeyn müſſen, um einen ſo (vermeintlich) altersſchwachen Brief zu ſchreiben? Die Chronologie ſeines Lebens iſt höchſt ungewiß. Was aber den alternden Ton des Briefes betrifft, ſo wird, wie ſchon geſagt, der Beweis dafür in dem Maaße ſchwerer, ja unmöglich, je mehr man den Brief vorurtheilsfrey und genau auslegt.

Eben ſo unzuverläſſig und grundlos iſt die Zeitbeſtimmung nach 2, 18. Denn, daß die Joh. ἐσχάτη ὥρα auf die Zerſtörung Jeruſalems ſich beziehe, iſt unerwieslich. Indem der Apoſtel 2, 18. ff. nur aus dem Hervortreten antichriſtlicher Irrlehrer auf die Nähe des Antichriſts und daraus auf die nahe Parouſie Chriſti überhaupt ſchließt, war die Beziehung auf die entweder noch bevorſtehende oder bereits erfolgte Zerſtörung Jeruſalems durchaus nicht nothwendig. Aber geſetzt, die Vertheidiger des chronologiſchen Termins in 2, 18. hätten Recht, und der Brief wäre, was in dieſem Falle allein mit Grund vermuthet werden könnte, vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben, wer wagt es, genauer zu beſtimmen, wie ange vorher Johannes den Brief geſchrieben habe, da ja ſchon Paulus die letzten Zeiten als nahe darſtellt, vergl. 2. Tim. 3, 1. 1 Tim. 4, 1.

Da nun alle dieſe Zeitbeſtimmungen weder ſicher, noch genau genug ſind, und ſich auch ſonſt im Briefe nirgends ein entſcheidender chronologiſcher Wink wahrnehmen läßt, ſo iſt's am beſten, bey dem Allgemeinen und Erweislichen ſtehen zu bleiben und zu ſagen, daß der Brief auf jeden Fall nach dem Evangelium geſchrieben ſey, und daß er, dieſem in ſeinen apologetiſchen und polemiſchen Beziehungen gleich, ebenfalls

Zustand der Christlichen Lehre und Gemeinschaft hinweise, der über das Zeitalter auch der spätesten Paul. Briefe hinausliege *). Ist dieß richtig, so läge darin zugleich eine Rechtfertigung der alten Kirche, daß sie den Brief der katholischen Briefsammlung, deren chronologischer Charakter der nachpaulinische ist, einverleibt hat.

Fragt man zweytens nach dem Orte, wo Joh. den Brief geschrieben, so läßt sich darüber noch weniger Gewisses sagen.

Daß der Brief mit dem Evangelium an einem Orte geschrieben sey, ist eine eben so schwer zu widerlegende, als zu rechtfertigende Vermuthung vieler älteren und neueren Ausleger. Von dem Evangelium aber sagt die älteste Tradition, es sey in Kleinasien, [illegible]tlich in Ephesus, geschrieben, eine andere weniger verbürgte Sage weist auf Patmos hin **). Ist der Brief die Dedicationsepistel des Evangeliums, oder gar dessen zweyter Theil, so ist, je nachdem man in Betreff des Evangeliums entweder der älteren oder der jüngeren Tradition folgt, sein Abfassungsort entweder Ephesus oder Patmos. Ist der Brief aber später als das Evangelium, so kann er auch anderswo geschrieben seyn.

Die Entscheidung der Frage hängt zum Theil von der Oertlichkeit der ersten Leser des Briefes ab. War er ursprünglich und allein an die Ephesinische Gemeinde gerichtet, so kann er nicht in Ephesus geschrieben seyn. In diesem Falle müßte man annehmen, entweder, daß er, wie Hug will, in Patmos oder auf irgend einer Missions- oder apostolischen Inspectionsreise des Apostels in Kleinasien geschrieben sey. Das Erstere hat wenig

*) S. m. Commentar über das Evangel. Bd 1. S. 130.

**) S. m. Commentar Bd 1. S. 120. ff.

für sich. Der Aufenthalt des Apostels auf Patmos ist mindestens sehr ungewiß. Aber, auch wenn er gewiß wäre, wer kann beweisen, daß der Apostel den Brief im Exil daselbst geschrieben habe? Man sollte denken, irgend etwas von dem Exil würde dann im Briefe durchschimmern. Aber wo ist davon auch nur ein leiser Wink? Hug zwar will, indem er den zweyten Brief dem ersten gleichzeitig, alle drey aber gleichörtlich macht, aus dem 2 Br. 12. und 3 Br. 13. angedeuteten Mangel an Schreibmaterialien schließen, Patmos sey der gemeinsame Abfassungsort aller drey Briefe. Aber nur, wenn 2 Br. 12. statt οὐκ ἠβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, οὐκ ἠδυνήθην κ. τ. λ. und 3 Br. 13. statt οὐ θέλω διὰ μέλανος κ. καλάμου, οὐ δύναμαι κ. τ. λ. stände, ließe sich ein solcher Schluß daraus rechtfertigen.

Viel wahrscheinlicher ist, daß, war der Brief zunächst und allein für Ephesus bestimmt, der Apostel ihn auf irgend einer seiner Missions- oder Inspectionsreisen, ungewiß wo, in Kleinasien geschrieben habe (vergl. Euseb. KG. 3, 23). Doch ist auch dieß nur eine Hypothese, die im Briefe selbst keinen Grund hat.

Nimmt man dagegen an, der Brief sey ein apostolisches Rundschreiben, bestimmt für den Johanneischen Gemeindenkreis in Kleinasien, wie denn Apok. Cap. 2 und 3. ein solcher angedeutet zu werden scheint, so kann Ephesus, der gewöhnliche Aufenthaltsort des Apostels in seiner letzten Lebenszeit, recht gut auch als Ort der Abfassung und Aussendung des Briefes gelten. Diese Ansicht scheint im Alterthume, wenigstens in der Gr. Kirche die herrschende gewesen zu seyn *).

Aber auch die am wenigsten unwahrscheinliche Vermuthung läßt sich historisch genau nicht rechtfertigen. Und

*) S. die Hypographen in den Codd. c, f. d. m. bei Matthäi.

die allgemeinste und ungefährste Bestimmung, daß der Brief wie das Ev. in Kleinasien verfaßt zu seyn scheine, ist für die Gewisses suchende Kritik immer das Sicherste und Gefahrloseste.

Drittes Capitel.

An wen und wohin der Brief geschrieben sey.

In der Lateinischen Kirche wird wenigstens seit Augustin dieser Brief häufig ad Parthos überschrieben. Nicht nur in dem Titel der Augustinischen Tractate über unsere Epistel findet sich diese Ueberschrift, sondern auch mitten im Contexte einer anderen August. Schrift *). Nach Augustin wird der Brief von dem Spanier Idacius Clarus **) und, wie Griesbach bezeugt, auch in mehreren Lateinischen Handschriften eben so genannt. Beda der Ehrwürdige bemerkt: multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est S. Athanasius, Alex. praesul ecclesiae, primam Ioan. ep. scriptam ad Parthos esse testantur ***). Daß Athanasius den Brief so überschrieben habe, wird nirgends weiter gesagt. Die ganze Griech. Kirche weiß sonst von dieser Ueberschrift nichts. Nur eine Unterschrift des zweyten Joh. Briefes in Cod. 62 bey Griesbach, lautet: Ἰωάννου β. πρὸς πάρθους, woraus aber, da der Irrthum augenscheinlich ist, nichts geschlossen werden darf. Wäre die Sage, daß Johannes den Parthern das Evangelium

*) Quaest. Evang. II, 39.

**) In der Schrift contra Verimudum Arianum diaconum, wofern sie von ihm ist. S. Cave Hist. litt, Tom I. p. 280.

***) Prologus super VII. epp. canon. bey Cave Hist. litt. Tom. I. p. 614.

verkündigt habe, mehr als eine Legende der jüngsten Zeit und nicht offenbar erst aus jener apokryphischen Ueberschrift unseres Briefes entstanden, so möchte die letztere nicht so unbedingt zu verwerfen seyn. Da aber von einer Missionsreise des Apostels zu den Parthern in der gewissen und ältesten Tradition der Kirche nirgends etwas verlautet, auch die Notiz des Hieronymus *), daß Johannes in Indien gelehrt habe, grundlos ist, und mit der Sage von der Mission des Johannes nach Parthien zusammenzufallen scheint, dieser Sage aber die viel ältere Tradition von der Bekehrung der Parther durch den Apostel Thomas, wiewohl sie selbst sehr ungewiß, ja unwahrscheinlich ist **), widerspricht, und da endlich, gesetzt Johannes hätte die Parther bekehrt, oder die zuerst von Thomas Bekehrten unterrichtet, ein Brief an sie wohl nicht Griechisch, sondern wahrscheinlich Aramäisch geschrieben seyn würde ***): so hat die Kritik volles Recht, die August. Ueberschrift unbedingt zu verwerfen. Daß Augustin diesen Irrthum zuerst begangen habe, ist nicht wahrscheinlich; er folgte darin Früheren. Ganz vergebliche Mühe aber ist es, (den in der Kritik eben nicht starken Kirchenvater) von seinem Irrthum dadurch zu befreyen, daß man in der Ueberschrift seiner Tractate die Worte ad Parthos mit einigen Handschriften wegläßt, (Possidius aber bezeugt ihre Ursprünglichkeit †), und gilt mehr, als jene Manuscripte,) oder dadurch,

*) Catalog. script. Cap IX.

**) S. hierüber Thilo Acta Thomae pag. 87 sqq.

***) S. Joseph. de B. I. Prooem. Cap 1 und 2. Josephus schrieb seine Geschichte v. Jüdisch. Kr. anfänglich Aramäisch für die ἄνω βάρβαροι, worunter er nach Cap. 2 Juden in Parthien, Babylonien, Arabien u. s. w. versteht. Vergl. I. A. Fabric. Bibl. Graeca lib. IV. Cap. 17. § 2. und Haverkamp zu jener Stelle. S. auch Michaelis Einleit. ins N. T. S. 1228.

†) S. Indiculus Opp. S. August. Cap. IX.

daß man in der Hauptstelle darüber (Quaest. Evang. II, 39.) statt ad Parthos mit Serrarius ad Pathmios, oder noch kühner mit Semler *) adpertius liest, zu welchen beyden Emendationen man keinen hinreichenden Grund und kein Recht hat, wiewohl es immerhin auffallend bleibt, daß Augustin, so oft er auch sonst den Brief anführt, ihn doch nirgends weiter so überschreibt, ja, was zu erwarten war, über die ungewöhnliche Ueberschrift sich in seinen Tractaten mit keiner Sylbe erklärt. Fragt man, wie diese irrthümliche Aufschrift habe entstehen können, so erklärte schon Whiston **) den Ursprung derselben so, daß die wahre, ursprüngliche Ueberschrift des Briefes, πρὸς παρθένους, (d. h. nach Whistons Meinung, an die jungfräulichen, unverdorbenen Gemeinden Vorderasiens,) gewesen, daraus aber durch eine Abbreviatur πρὸς πάρθους geworden, und so die Lat. Ueberschrift ad Parthos entstanden sey. Das Unwahrscheinliche dieser Conjectur leuchtet von selbst ein. Eine bessere Auskunft giebt Hug ***). Er geht davon aus, daß der zweyte Brief von den Alten auch epistola ad virgines, πρὸς παρθένους genannt werde, und sich sogar der Alex. Clemens in seinen Adumbrationen so ausdrücke: Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est †). Die Subscription des zweyten Brie-

*) S. s. Geschichte der christl. Glaubenslehre vor Baumgartens theol. Streitigk. Band 1. S. 78. not. In dem Prolegg. zum ersten Joh. Br. vertheidigt Semler die Aufschrift ad Parthos, so fern sie seine Ansicht, daß der Br. an Judenchristen, ja vielleicht sogar Juden außer dem R. Reiche geschrieben sey, begünstigt. S. Paraphr. p. 27.

**) Commentary on the 3 catholick epistels of S. Iohn. Lond. 1719. p. 6.

***) Einleitung ins N. T. Bd. 2. S. 226. not.

†) Clem. Alex. Opp. ed. Potter. Fragm. p. 1011

ſes in einigen Handſchriften πρὸς πάρθους ſey offenbar eine Corruption aus dem vielleicht abbrevirten πρὸς παρθένους. Nun aber finde ſich dieſe Subſcription des zweyten Briefes in einigen Miſſ. als Aufſchrift. Dieſe für den zweyten Brief an die ἐκλεκτὴ κυρία höchſt unſchickliche Aufſchrift aber habe man leicht zur Unterſchrift des erſten Briefes, wofür ſie weniger unſchicklich geſchienen, vorgerückt, und ſo ſey für den erſten Br. die Lateiniſche Ueberſchrift ad Parthos entſtanden. So leicht es nun iſt, dieſem Erklärungsverſuche vollen Beyfall zu geben, ſo ſchwer iſt es, die einfachere Vermuthung Wegſcheiders von der Hand zu weiſen *), nach welcher, da in einer alten Handſchrift der Brief ſo über-, oder unterſchrieben werde, πρὸς τους διασπαρσαμένους, was Lateiniſch ad sparsos heißen würde, daraus leicht ad Parthos entſtanden ſeyn könne. Schade, daß Dr. Wegſchneider dieſe Handſchrift nicht näher bezeichnet hat. In den Variantenſammlungen ſeit Wetſtein ſucht man vergebens darnach. Da indeſſen unſer Brief ſehr früh z. B. von Dionyſius von Alex. ἐπιστολὴ καθολικὴ genannt wird, (was nach Oekumenius ſo viel iſt als ἐγκυκλικὴ,) dieſe Bezeichnung aber jener Aufſchrift ſehr verwandt iſt, und leicht zu derſelben Anlaß gegeben haben kann, ſo iſt es ſchwer, der Wegſcheiderſchen Angabe zu mißtrauen. Nach Hug **) findet ſich in einer Lat. Bibel auf der Genfer Bibliothek aus dem 11ten Jahrhundert vor dem erſten Joh. Br. die Aufſchrift, ad Spartos, welches ſich, da eine Griechiſche Grundlage dieſer ſeltſamen Aufſchrift nirgends vorhanden und ſehr unwahrſcheinlich iſt, offenbar leichter aus einer Corruption von ad sparsos, als mit Hug aus einer ungeſchickten Wortabtheilung πρὸ σπάρθους und

*) S. Wegſcheiders Einleit. in das Ev. des Joh. S. 37.

**) A. a. O. Vergl. Scholz bibliſch krit. Reiſe S. 67., wo außerdem bemerkt wird, was ſonſt nirgends, daß ad Spartos ſich in ſehr vielen Lat. Handſchriften finde.

3, 3., dem doketiſchen Leugnen der σάρξ Chriſti 4, 2. 3. *), ſo wie aus dem Nichtgebrauche, oder vielmehr, dem ſeltenen, nur anſpielenden Gebrauche des A. T. ſchließt man mit Recht, daß der Brief an heidenchriſtliche Gemeinden gerichtet war, welche vor heidenchriſtlichem Irrweſen gewarnt zu werden nöthig hatten. Da nun dieſe Gemeinden, wie des Briefes ganzer Ton und einige Stellen ausdrücklich bezeugen, den Apoſtel als ihren apoſtoliſchen Lehrer, Warner und Freund verehrten, nach der gewiſſen Geſchichte des Johannes aber ein ſolches Verhältniß ſich nur in und bey Epheſus, überhaupt in den Vorderaſiatiſchen Gemeinden denken läßt, ſo greift man gewiß am wenigſten fehl, wenn man annimmt, der Brief ſey an eine oder mehrere dieſer Vorderaſiatiſchen Gemeinden gerichtet.

Die Meinung, daß der Brief für die Epheſiniſche Gemeinde allein beſtimmt geweſen, wollen Einige, wie Hug, dadurch wahrſcheinlich machen, daß ſie ſagen, der lehrende ſowohl, als tadelnde und warnende Inhalt des apokalyptiſchen Briefes an die Epheſer Apok. 2. 1 ff. ſtimme mit dem Inhalte unſeres Briefes auf's beſte zuſammen, insbeſondere entſpreche die wiederholte Ermahnung des letzteren zur Liebe dem Hauptvorwurfe des apokalyptiſchen Briefes, daß die Gemeinde die erſte Liebe verlaſſen habe Apok. 2, 4. Dieſer Beweis ließe ſich hören, wenn die Gleichzeitigkeit unſeres und des apokalypt. Epheſerbriefes ausgemacht, die Johanneiſche

*) Zwar war der Doketismus auch den Juden nicht fremd, und es kann ſeyn, daß zuerſt Jüdiſche Theoſophen es waren, die ihn auf das Chriſtenthum anwendeten. Aber ſeiner Natur nach iſt die doketiſche Anſicht von der nicht realen Erſcheinung des Göttlichen in der Welt außerjüdiſchen Urſprungs und mußte je länger je mehr antijüdiſch werden. Außer Paläſtina und Aegypten leitet man den Doketismus unter den Chriſten viel natürlicher von der heidniſchen Theoſophie ab.

Authentie der Offenbarung gewiß, und die Charakteriſtik der Gemeinden in den apokalypt. Briefen auch im Einzelnen hiſtoriſch genau und gewiß wäre. Da dieß aber auf keine Weiſe der Fall iſt, und was insbeſondere die Charakteriſtik der Gemeinden betrifft, dieſelbe zwar zum Theil und im Allgemeinen eine hiſtoriſche Grundlage haben mag, manches darin aber gewiß auf Rechnung der apokalyptiſchen Compoſition kommt, ja, da ſelbſt der Sinn jenes, wie es ſcheint, am meiſten entſprechenden Vorwurfs zweifelhaft iſt *), ſo thut man am beſten, den daraus genommenen Beweis, und, weil ein beſſerer ſchwerlich gefunden werden möchte, auch die Meinung ſelbſt aufzugeben. Wäre der Brief an eine einzelne Gemeinde gerichtet, ſo würde er unſtreitig viel individueller ſeyn, als er iſt. Vielmehr eignet ihn ſeine unbriefliche Form ganz und gar zu einem apoſtoliſchen Rundſchreiben an mehrere Gemeinden, welche ethnographiſch und geographiſch zuſammengehörig eine gemeinſame Beziehung zu dem Apoſtel hatten, im Ganzen auf derſelben Stufe der Chriſtlichen Bildung ſtanden, an denſelben Mängeln des Chriſtlichen Lebens kränkelten und von demſelben heidenchriſtlichen Irrweſen bedroht und heimgeſucht wurden.

Sind die kathol. Briefe darum ſo genannt worden, weil ſie urſprünglich eine allgemeinere Beſtimmung hatten, als die Pauliniſchen, oder, weil ſie encycliſche Briefe oder Rundſchreiben waren, ſo hat ſchon die alte Kirche, indem ſie unſern Brief zu den katholiſchen ſtellte, von ihm die Anſicht gehabt, daß er urſprünglich nicht einer, ſondern mehreren Gemeinden beſtimmt geweſen. Dieſe Gemeinden ſind, wie geſagt, in Vorderaſien zu ſuchen. Da nun der apokalyptiſche Gemeinde-

*) S. die Ausleger zu Apok. 2, 4.

kreis des Johannes, wenn gleich die Gemeindezahl mit zur dichterischen Form gehört, dennoch historische Wahrheit zu haben scheint, auch der religiöse und sittliche Zustand dieser Gemeinden, wie er in der Apokalypse geschildert wird, im Ganzen genommen wahr seyn mag und sich sehr zu unserm Briefe eignet: so hat es um so weniger Bedenken, jenen Kleinasiatischen Gemeindekreis (Apok. 2. 3.) als den ursprünglichen Lesekreis unseres Briefes anzusehen.

Viertes Capitel.

Ueber die äußere Form des Briefes, besonders im Verhältniß zu dem Johanneischen Evangelium.

Einstimmig hält die alte Kirche unsere Schrift für einen Brief. Dabey beruhigte sich die ältere Protestantische Kritik um so mehr, da ihr der Mangel der äußeren Briefform durch die innere hinreichend ersetzt zu seyn schien. Die Vergegenwärtigung bestimmter Leser und ihrer Zustände, die nicht seltene, echt briefliche Anrede, sammt dem vorherrschenden Gebrauche der zweyten Pluralform, vergl. 2, 1. 7. 13. 14. 18. 28. 3, 18. 21. 4, 1. 7. 11 u. s. w., endlich der losere Zusammenhang der Gedanken, das Andeutende, Wiederholende im Vortrage, das alles schien das Urtheil und die Tradition der alten Kirche hinlänglich zu rechtfertigen.

Aber seitdem J. D. Michaelis*), so viel ich weiß, zuerst wegen der mangelnden äußeren Briefform das Schreiben ein Buch, eine Abhandlung nannte, und den Briefnamen nur in so fern leiden wollte, als man auch

*) In seiner Einleit. ins N. T. Band 2. S. 1230.

Wolfs mathemat. Anfangsgründe wegen der häufigen Anrede an die Leſer einen Brief an die Deutſchen nennen würde, haben mehrere den Brief für eine Abhandlung erklärt und wohl gar den zweyten Theil des Ev. genannt.

Michaelis widerlegt ſich leicht von ſelbſt. Er mißt die kathol. Briefe nach den Pauliniſchen, beachtet die Johann. Art nicht, und beurtheilt die Form der apoſtoliſchen Litteratur nach der modernen. Mehr Aufmerkſamkeit verdient die Anſicht von Storr und Berger. Dieſer *) erklärt den Brief für den praktiſchen Theil des Evangeliums, jener **) für den eigentlich polemiſchen Theil deſſelben, worin die antithetiſche Beziehung der hiſtoriſchen Materialien im Evangel. genauer angegeben werde ***).

Daß der Brief in einem inneren Verhältniſſe zum Evangelium ſtehe, daß er dieſes vorausſetze, als den Leſern bekannt, iſt unleugbar, wenigſtens höchſt wahrſcheinlich. Daraus aber folgt noch nicht, daß beyde Schriften urſprünglich auch äußerlich zuſammengehört hätten.

Allerdings enthält der Brief Sätze, die als praktiſche Folgerungen und Anwendungen der Lehre Jeſu im Ev. angeſehen werden können. Dadurch aber wird der Br. noch nicht zum zweyten und zwar praktiſchen Theile des Ev. Sonſt würde auch jeder Paul. Brief als zweyter praktiſcher Theil irgend eines Ev. angeſehen werden können.

---

*) Bergers Verſuch einer moraliſchen Einleit. ins N. T. Th. 2. S. 118.

**) Storr über den Zweck der evangel. Geſchichte und Briefe Johannis. S. 383 ff.

***) Gegen dieſe Anſicht ſ. Zieglers Abh.: Der erſte Br. d. Joh. ein Sendſchreiben an eine beſtimmte Gemeinde und keine allgem. Abhandl. oder Buch; in Henkes Magazin. Bd. 6. Stück. 2.

Es iſt wahr, der Brief enthält ſeine polemiſche Richtung deutlicher, als das Ev.; die Polemik des letzteren wird, mit der des Briefes zuſammengehalten, klarer; auch bezieht er ſich im Anfange offenbar auf das Evangelium. Um aber wirklich ein Nachtrag, ein Anhang des Ev. zu ſeyn, müßte er die Form eines ſolchen haben und ſeinen äußeren Zuſammenhang mit dem Ev. beſtimmter ausdrücken. Sollte er nun gar der zweyte, beſtimmter polemiſche Theil des Ev. ſeyn, ſo müßte die polemiſche Form auch äußerlich mehr hervortreten, und zwar gleich im Anfange; die Beziehungen der Polemik auf die hiſtor. Materialien im Evangelium müßten häufig, müßten deutlicher ſeyn. Auch müßte die Gleichzeitigkeit beyder Schriften erwieſen ſeyn. Das Evangel. müßte kein Ganzes für ſich ſeyn, was es doch iſt, und ſeinen Zweck nicht in ſich ſelber haben, den es doch hat und ausdrücklich ausſpricht, 20, 30. 31. Seine Unvollendetheit, ſowie die gegenſeitige Unzertrennlichkeit vom Briefe müßte, wie von ſelbſt, einleuchten. Das aber iſt nicht nur nicht der Fall, ſondern nicht minder als das Evang. hat auch der Brief ſeinen Zweck in ſich ſelber, und iſt, wie dieſes, ein unabhängiges Ganzes.

Fragt man, woher, wenn die Schrift urſprünglich eine Abhandlung war, oder gar der zweyte Theil des Ev., die innere Briefform, ſo antworten diejenigen, welche nur das erſtere behaupten ohne das zweyte, der Brief ſey für einen engeren Kreis von Leſern beſtimmt geweſen, etwa für unmittelbare Schüler des Apoſtels, das Ev. dagegen für einen weiteren und unbeſtimmten Leſekreis *), der Mangel aber an abhandelnder Form und Ordnung erkläre ſich aus der Altersſchwäche des Verf. Aber wie ungenügend dieſe Erklärung und Entſchuldigung ſey, leuchtet von ſelbſt ein. Eben ſo wenig aber befriedigt die Ant-

*) Eichhorn in ſeiner Einleit. ins N. T. Bd. 2. S. 307.

wort von Storr und denen, die den Brief für den zweyten Theil des Ev. halten. Denn wenn Storr sagt, die innere Briefform erkläre sich aus der verschiedenen Anlage und dem verschiedenen Zwecke des historischen Evangeliums und des rein didaktischen und applicativen Briefes, so ist dieß ein Cirkelgang im Beweise. Denn eben weil dem Briefe die Briefform fehlt, soll er eine dem Ev. als zweyter Theil zugehörige Abhandlung seyn; hintendrein aber erklärt man die dennoch vorhandenen Spuren der Briefform, die inneren Merkmahle derselben, aus den verschiedenen Anlagen und Zwecken beyder Schriften.

Noch weniger ist es Storr gelungen, eine andere Schwierigkeit seiner Behauptung zu lösen. War der Brief ursprünglich der zweyte Theil des Ev., woher dann die frühe und ganz allgemeine Trennung des Zusammengehörigen im Kanon, und wie kam es, daß die Alten einstimmig jenen zweyten Theil des Ev. einen Brief nannten? Hierauf antwortet Storr so*), daß er erstlich auf die ähnliche Erscheinung der zweytheiligen ursprünglich zusammengehörigen und dennoch im Kanon von früh an getrennten Lukasschrift hinweist, sodann aber das Anschließen des ersten Theiles der Joh. Streitschrift an die Evangelien aus dem biographischen Inhalt und Nebenzwecke und dem damit zusammenhängenden sehr frühen Ursprung besonderer Abschriften des Evangel., so wie die Aufnahme des zweyten Theiles in die apostol. Briefsammlung theils aus der Furcht, ihn in besonderen Abschriften zu verlieren, theils aus der nicht evangelischen Form der Beylage erklärt. Aber wer sieht nicht, daß gerade die Vergleichung mit der Apostelgeschichte der Storrschen Ansicht mehr ungünstig ist als günstig? — Die Trennung der AG. des Lukas von dessen Ev. im Ka-

*) A. a. O. S. 401 — 405.

tion hat ihren Grund offenbar darin, daß dieses früher geschrieben wurde als jene, und gleich von Anfang an beyde Wercke getrennt existirten, woraus, da das Evangelium unstreitig gleich von Anfang an eine allgemeinere Bestimmung und allgemeineres Interesse hatte oder sehr bald bekam, auch der Mangel an gleich frühem Gebrauch und Erwähnen der AG. in der Kirche erklärt werden muß. Hätten Brief und Evangelium des Johannes ursprünglich zusammengehört, wie zwey Theile einer Schrift, und wären beyde in wesentlich gleicher Form und zu gleicher Zeit geschrieben und ausgegeben, so würden sich davon in den ältesten Handschriften irgendwie Spuren finden, und die frühesten Väter, die des Briefes namentlich Erwähnung thun, irgend eine Notiz davon gehabt und gegeben haben. Daß der Brief im ganzen Alterthume von früh an und überall als Brief gilt, und zur kathol. Briefsammlung gerechnet wird, ist und bleibt bei der Storrschen Ansicht unerklärlich.

Verwandt mit der Storrschen Ansicht ist die Meinung, daß der Brief zwar ein Brief, aber nach Dr. Augusti*) eine Art von Prolegomenon und Anakephaleose des Evangeliums, nach Mich. Lilienthal**) sogar eine Dedication aller vier Evangelien, nach Hug***) aber ein Begleitungs- oder Empfehlungsschreiben des Evangeliums seyn soll.

Nur Augustis und Hugs Ansicht können hier näher in Betracht kommen. Wäre die Beziehung des Briefes auf das Evangelium häufiger und deutlicher; ließe sich, was von solchen Beziehungen da ist, nicht auch anderweitig genügend erklären; wäre die Gleichzeitigkeit beyder Schriften eben so erwiesen, als sie es nicht ist:

---

*) Kathol. Briefe Bd. 2 S. 152 ff.

**) S. Select. hist. et litt. cont. Obs. IV.

***) Einleit. ins N. T. Bd. 2. §. 62 ff.

ſo würde man dieſer Anſicht, ſo wenig ſie auch von der kirchlichen Tradition begünſtigt wird, ſeinen Beyfall nicht verſagen. Da aber dem Briefe die eigentliche Form eines Begleitungs- und Dedicationsſchreibens fehlt, da ſelbſt im Anfange eine äußere Beziehung auf das Evangelium nichts weniger als beſtimmt ausgedrückt iſt, da ſich aus der Einerleyheit des Verfaſſers ſo wie der Leſer die Beziehungen auf das offenbar früher geſchriebene Evangelium genügend erklären laſſen, auch der Brief ſeinen Zweck in ſich ſelber hat und eben deshalb auch wohl ſeine eigene Veranlaſſung: ſo iſt zu der von Auguſti und Hug aufgeſtellten Hypotheſe nirgends ein zwingender Grund vorhanden. Keine einzige Stelle iſt im ganzen Briefe, zu deren Erklärung jene Hypotheſe irgend wie nothwendig wäre. — Den Einwurf, den Bertholdt macht, daß, wenn der Brief urſprünglich ein Begleitungsſchreiben oder eine Beylage des Evangel. geweſen wäre, er ſeinen Platz im Kanon wohl unmittelbar hinter dem Evangel. und nicht unter den Briefen bekommen haben würde, möchte ich gegen dieſe Anſicht nicht geltend machen. Die Eintheilung und Stellung der neuteſt. Bücher in den Handſchriften war zu verſchiedenen Zeiten verſchieden, und es iſt bekannt, daß die heutige Reihefolge der Bücher im Kanon nicht die älteſte war. Die Erſcheinung im Cambridger Codex, worauf Hug aufmerſam macht *), beweiſt, daß es im Alterthume auch Handſchriften gab, worin die Joh. Schriften, Evangel. und Briefe, zuſammenſtanden und vor der Apoſtelgeſchichte. Daraus folgt jedoch noch nicht, daß ſich die alten Auctoritäten Evangel. und Brief des Johannes ſo zuſammengehörig gedacht hätten, wie Hug und Andere.

*) A. a. O. S. 221.

Fünftes Capitel.

Ueber des Briefes Inhalt und innere Form.

Die aphoriſtiſche Darſtellungsweiſe des Briefes erſchwert die Charakteriſtik und Diſpoſition ſeines Inhaltes ungemein. Ja die anſcheinend große Unordnung der Gedanken ſcheint jede Diſpoſition unmöglich zu machen. Je mehr man ſich indeſſen einer genaueren Auslegung des Briefes befleißigt, deſto mehr mindert ſich jene Unordnung und ein innerer lebendiger Zuſammenhang und Fortſchritt der Gedanken wird bemerkbar. Aber dennoch, wie ſchwer iſts, des Briefes Inhalt und Zuſammenhang richtig zu conſtruiren! Der Brief redet die Sprache des Gefühls; obwohl klar, einfach und geordnet im Ganzen, verſchmähet er dennoch im Einzelnen nicht ſelten die ſtrengere Beſtimmtheit und unzweydeutige Verknüpfung der Gedanken. Eine gute Diſpoſition aber ſoll ein treues, verdeutlichendes Abbild der Schrift geben. Zu dem Ende muß ſie Sprunghaftes in der Verbindung der Gedanken ausgleichen, Fehlendes ergänzen, Bildliches entkleiden, Ausführliches abkürzen, nur leiſe Angedeutetes deutlicher, beſtimmter ausſprechen. Alles dieß aber iſt gerade im Joh. Briefe ſo ſehr mit der Gefahr des Fehlgreifens, des Zuwenig und Zuviel verknüpft, daß kein neuteſt. Brief ſchwerer zu diſponiren iſt, als dieſer. Diſpoſitionen, die, durch die ſcheinbare Unordnung des Briefes getäuſcht, willkührlich hier dieß, dort jenes herausheben, und zuſammenhangslos an einander reihen, zerſtören das ſchöne Bild des Briefes, als eines Ganzen. Genauere Conſtructionen dagegen irren leicht darin, daß ſie da Ordnung, Schärfe und Vollſtändigkeit in die Diſpoſition bringen, wo ſie im Briefe nicht iſt. Auf die Weiſe entſteht ein incongruentes, unhiſtoriſches Bild, und die Diſpoſition macht einen falſchen Eindruck. Je ſchwerer es iſt, hier das wahre Mittel zu treffen, deſto mehr wird

für den folgenden Versuch die Nachsicht der Leser in Anspruch genommen. Wir legen dabey die Knappische Dispostion zum Grunde *).

Nachdem Johannes 1, 1—4. versichert hat, daß was er (oder die Apostel überhaupt) von dem Wesen und Leben des göttlichen Logos verkündigt habe, auf sicheren Augen- und Ohrenzeugnissen beruhe, und daß diese Verkündigung keinen andern Zweck habe, als die Gemeinschaft der Christen mit dem Vater und dem Sohne, Jesu Christo, und eben dadurch ihr seliges Leben zu fördern, geht er 1, 5 ff zur eigentlichen Ermahnung und Belehrung seiner Leser über. Zuerst lehrt er, daß Gott Licht sey (rein und heilig), und jede Finsterniß der Sünde und des Irrthums von sich ausschließe, so daß also, wer mit Gott Gemeinschaft haben wolle, im Lichte des göttlichen Lebens wandeln müsse. Gemeinschaft mit Gott haben und zugleich in der Finsterniß wandeln, sey Widerspruch und Lüge. Nur unter der Bedingung der Heiligung und Reinigkeit bestehe die Christliche Gemeinschaft, und sey die Kraft des Erlösers wirksam, 1, 5—7. Die Erlösungsanstalt durch Christum aber und ihre Wirksamkeit beruhe auf der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, auf dem Bewußtseyn und aufrichtigen Bekenntniß der Sünde. Wer daher das Bewußtseyn der Sünde in sich leugne, hebe die Heilsanstalt in Christo auf und mache sie für sich unnütz. Aufgenommen aber in die Gemeinschaft des Erlösers müsse jeder auf fortwährende Heiligung bedacht seyn und sich der Sünde enthalten. Nur unter dieser Bedingung könne der Christ (so lange er im Fleische wandele, der Sünde unterworfen,) der Vergebung seiner Schwachheitssünden gewiß seyn, da die weiterlösende Kraft Christi, als des Fürsprechers bey Gott,

*) S. Script v. arg. p. 177. sqq.

volle Herrlichkeit der ersteren nicht jetzt, sondern erst dort, in jenem Leben, kund werden könne als bestehend in der Anschauung und in der Aehnlichkeit Gottes (3, 1—2.), entnimmt er aus dieser Hoffnung der Kinder Gottes auf ihre dereinstige Herrlichkeit einen neuen Antrieb zur fortgesetzten Reinigung und Heiligung des Christl. Lebens. Jede Sünde (Fehl) müsse vermieden werden, denn sie sey gegen göttliche Ordnung und Gesetz. Und da Christus, selber sündlos, eben deßhalb erschienen sey, um die Sünde hinwegzutilgen, so müsse auch Jeder, der in seiner Gemeinschaft verbleiben wolle, die Sünde ganz von sich abthun. Hier gebe es kein Mittelding noch Getheiltes, sondern entweder volle Reinheit und Gerechtigkeit nach dem Vorbilde des Herrn, oder Sündigen nach des Teufels Art und Antrieb. Da nun aber der Sohn Gottes erschienen sey, um des Teufels Werk und Herrschaft auf Erden zu zerstören, so könne, wer (durch Christum) aus Gott geboren sey und den Samen des göttlichen Lebens empfangen habe, durchaus nicht sündigen (vergl. 1, 6.). So unterscheide sich Gottes und des Teufels Kindschaft. Die Kinder Gottes thäten, was Recht vor Gott sey, und liebten insbesondere die Brüder, gemäß dem uranfänglichen Gebote des Evangeliums, die Brüder zu lieben. Ganz anders die Kinder des Teufels. Wie Kain, aus teufelischem Sinn, Neid und Haß dem frömmeren Bruder getödtet (ähnlich, wie es jetzt in der Welt den Christen gehe, V. 13.), so hasse auch, wer vom Teufel sey, den Bruder und sey insofern ein Menschenmörder. Jeder Menschenmörder aber sey des Todes schuldig und des ewigen Lebens verlustig. Dagegen, wer die Brüder liebe, eben dadurch schon aus dem Tode zum Leben hinübergegangen und im Besitz des ewigen Lebens sey. 3, 3—15.

Nachdem Joh. das Wesen der Christlichen Bruderliebe kurz beschrieben, daß sie der das Leben aufopfernden

Liebe Christi gleich seyn, und nicht in Worten, sondern in der That und Wahrheit bestehen müsse 3, 16—18., schließt er diesen Theil des Briefes mit der trostreichen und ermuthigenden Bemerkung, daß, wer sich der Treue im Glauben und der wahren Bruderliebe bewußt sey, und in dieser Hinsicht von seinem Gewissen nicht verdammt werde, sich auch vor dem Gerichte des allwissenden Gottes nicht zu fürchten brauche, sondern sich der Gnade Gottes und der Erhörung seines Gebetes sicher getrösten könne. Es komme also alles darauf an, daß man in der Gemeinschaft mit Christo bleibe, und seine Gebote halte; das Bewußtseyn aber von der Gemeinschaft mit dem Erlöser habe seine Gewährleistung in dem Besitze des göttlichen Geistes, den er uns mitgetheilt, 3, 19—24.

Hieran, an das letztere, knüpft sich eine neue Ermahnung (vergl. 2, 18—27.), ja nicht jedem Geiste zu trauen, sondern, in Betracht des falschen Prophetenthumes in der Welt, die Geister zu prüfen, ob sie von Gott seyen. Das sichere Kennzeichen des göttlichen und antichristlichen Geistes sey, daß jener die Menschheit, die wahre Erscheinung des Messias in Jesu bekenne, dieser leugne. Wie Gott und Welt einander gegenüberstehen, einander ausschließen, so der Geist der Wahrheit aus Gott und der Geist des Irrthums aus der Welt. Sie, die Leser, seyen aus Gott und hätten durch ihn die Welt bereits überwunden. Um so nothwendiger und um so leichter sey es, den Geist des Irrthums von sich abzuwehren und dem Geiste der Wahrheit treu zu bleiben. 4, 1—6.

Wie nun der aus Gott geborene Geist der Wahrheit sich vorzüglich in der Christlichen Bruderliebe kund giebt (vergl. Ev. Joh. 13, 35.), so gehet Joh. von neuem dazu über, die Seinigen zu dieser Liebe zu ermahnen, und ihnen die Nothwendigkeit, den Werth und das Wesen derselben recht dringend ans Herz zu legen. Die

Liebe ſey von Gott, ja Gott die Liebe ſelbſt, die Liebe alſo ein weſentliches Kennzeichen der Erkenntniß und Kindſchaft Gottes. Die Liebe Gottes gegen uns beſtehe darin, daß er ſeinen eingeborenen Sohn in die Welt geſandt, auf daß wir, die wir ihn doch nicht zuvor geliebt, durch den Sohn das ewige Leben haben möchten. Solche Liebe fordere Gegenliebe, und feſtes Glauben und Bekennen, daß Jeſus der Sohn Gottes ſey. Wahre Gottesliebe aber, worin eben die Gemeinſchaft mit Gott beſtehe, müſſe ſich nothwendig kund geben und völlig erweiſen in der Bruderliebe. So offenbare ſich in den Chriſten der heilige Geiſt des Gottes, der die Liebe ſelber ſey. Wo nun aber die wahre Gottesliebe und Gottesgemeinſchaft walte, da verſchwinde von ſelbſt die Furcht vor Gott und ſeinem Gerichte. Die volle Liebe treibe die Furcht aus; peinvolle Furcht und ſelige Liebe ſeyen unverträglich mit einander. — Die Chriſtliche Bruderliebe entſpringe auch nothwendig aus dem Glauben an Jeſum den Chriſt. Denn da der Gläubige aus Gott geboren ſey, ſo müſſe, gleichwie das Kind den Vater und die Brüderliebe, ſo auch jeder, der aus Gott geboren ſey, den himmliſchen Vater und die Brüder zugleich lieben. Die echte Bruderliebe gründe ſich auf die echte Gottesliebe, dieſe aber zeige ſich in der Beobachtung der göttlichen Gebote, welche dem, der durch den Glauben an Jeſum den Chriſt die Welt überwunden habe, nicht ſchwer ſeyen, 4, 7—5, 5.

Dieſer Glaube aber ſey kein grundloſer; denn, was der Meſſias thun, und wie er habe erſcheinen ſollen, das habe er gethan, ſo ſey er erſchienen. Er ſey gekommen mit dem Waſſer (der Taufe) und dem Blute (der Verſöhnung). Dieſem zwiefachen (thatſächlichen) Zeugniſſe gebe der heilige Gottesgeiſt volle Kraft und das Siegel der Wahrheit. So ſeyen alſo drey, die da Zeugniß geben, und dieſe drey bezeugen ein und daſſelbe. Und dieſes dreyfache Zeugniß für den Sohn ſey das Zeugniß Got-

tes ſelbſt. Wer alſo an den Sohn nicht glaube, glaube auch an Gott nicht, und mache ihn zum Lügner. Da nun jenes Zeugniſſes Inhalt der ſey, daß uns Gott in Chriſto das ewige Leben gegeben habe, ſo könne auch nur, wer den Sohn habe, des ewigen Lebens theilhaftig werden. 5, 6—12.

So geht Johannes zum Schluß des Br. über, 5, 13—21. Des Briefes Zweck ſey, den Leſern recht einzuſchärfen, daß nur wer an Jeſum Chriſtum wahrhaft glaube, (und in dieſem Glauben ſich reinige und heilige und kraft deſſelben die Brüder liebe), das ewige Leben habe und der Erhörung ſeines Gebetes gewiß ſeyn könne. — Das gemeinſame Gebet der Chriſten, insbeſondere die Fürbitte betreffend, ſo müſſe man, indem man für die ſündigenden Brüder zu Gott bitte, wohl bedenken, daß zwar jede Ungerechtigkeit und Sünde wider Gottes Recht und Geſetz, unter den Sünden aber wohl zu unterſcheiden ſey zwiſchen der Sünde zum Tode und der nicht zum Tode. Nur für die, welche keine Todſünde begangen, ſolle der Chriſt zu Gott beten, für die Todſünder (erlaube es die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit) nicht. — Nachdem Joh. nun noch einmahl die ſündige und vom Teufel beherrſchte Welt und die Kinder Gottes, die Gläubigen, die den wahrhaftigen Gott erkennen, ſich in der Gemeinſchaft mit dem Vater und dem Sohne von der Sünde und der Welt rein erhalten und ſo des ewigen Lebens gewiß ſind, — einander gegenüber geſtellt hat, ſchließt er den Brief mit der kurzen Ermahnung: Kindlein hütet Euch vor den Idolen! —

Der Eindruck, den ſo das Ganze auf uns macht, iſt nicht der einer altersſchwachen, zuſammenhangsloſen Schrift, wofür Viele ſie gehalten haben. Eben ſo wenig aber macht der Brief den Eindruck einer Streitſchrift. Ohne alle polemiſche Form, ganz im Tone der ruhigen, aber

dringenden Belehrung und Ermahnung, mehr andeutend, als ausführend, mehr erinnernd und voraussetzend, als neubelehrend und erörternd ist er, um mich eines modernen Ausdrucks zu bedienen, recht eigentlich ein gemüthlicher Brief der apostolischen Paraklesis. Seine Anmuth und Innigkeit, sein Tiefsinn und seine Einfalt, bey dieser Einfalt so viel Lebendigkeit, bey aller Dunkelheit im Einzelnen so viel Klarheit im Ganzen, bey scheinbarer Unordnung und Abgerissenheit so viel innere Ordnung und Zusammenhang, bey aller Ausführlichkeit der herrschenden Gedanken so viel leise Andeutungen und Anklänge unausgesprochener Wahrheiten, — und dann vor allem diese hohe und reine Licht- und Liebesgestalt des Christenthumes, die darin vor Augen gestellt wird, — das alles hat von Alters her auf alle edlere Gemüther so viel Reiz ausgeübt*), und diesen Brief von jeher zu einem Lieblingsbuche besonders derer gemacht, die das Christenthum mehr als Religion der Liebe und des Herzens auffassen, und bey aller Freude am Lichte und an der Erkenntniß des Erkennbaren, bey allem Eifer nach Wissenschaft und Verständigung in Begriffen, doch mehr mit dem unmittelbaren Gefühle am Evangelium Theil nehmen, kein Licht ohne Wärme, keinen Glauben und kein Wissen ohne Liebe und That begehren, und die Gemeinschaft mit dem Erlöser in der Liebe zu den Brüdern zu bethätigen suchen. Will man solche Christen Mystiker nennen, immerhin! Die reine und einfache Mystik ist eine eben so wesentliche und rechtmäßige Seite des Christlichen Lebens, als der Christliche Verstand und die Christliche Wissenschaft, — und wohl zu unterscheiden von jenem unsauberen Geiste des Mysticismus alter und neuer Zeit, der

*) S. die Lobrede auf die γλυκύτης, die Suavitas des Br. in Carpzov Epp. catholic. Septenarius, in der praefatio.

den Glauben in Aberglauben, das keusche Wort und Bild göttlicher Dinge in phantastisches Spielwerk und das Licht und Leben des verstandvollen Evangeliums in Unverstand, Faulheit und Finsterniß verkehrt, und dem wahren Christenthume nicht weniger widerspricht, als jede andere Verwirrung des Göttlichen und Menschlichen. Jener edlen echtchristlichen Mystik mag der Brief das Wort reden. Nur bemerke man, daß er dieß nicht mehr thut, als jeder Pauliniſche Brief, und daß er mehr enthält, als was der bloße Mystiker begehrt und diesen befriedigt. Der unreinen antichristlichen Mystik aber, sie sey gnostisch, oder aſcetisch, widerspricht er auf allen Blättern und straft sie Lügen und nennt sie Finsterniß.

Sechstes Capitel.

Ueber des Briefes Veranlassung und Zweck.

Wäre der Brief, wie Einige meinen, das Begleitungs- und Zueignungsschreiben, oder wie Andere sagen, sogar der zweyte erläuternde, oder praktische Theil des Evangeliums, so wäre über seine nächste Veranlassung und seinen Zweck kein Zweifel. Da aber das eine wie das andere höchst unwahrscheinlich ist, so wird die Untersuchung über diesen Punkt um so schwieriger, da der Brief nach seiner Art auch hierüber schweigt.

Bedenkt man seine encyclische Form, die Allgemeinheit seiner Ermahnungen, so wie den Mangel an genaueren persönlichen und lokalen Beziehungen, so sollte man glauben, der Brief habe weder eine besondere äußere Veranlassung, noch irgend einen spezielleren Zweck gehabt. Aber ganz die entgegengesetzte Ansicht ist in der neueren Zeit herrschend geworden. Der Brief, sagt man, habe allerdings einen besonderen äu-

ſeren Anlaß und einen dem entſprechenden ſpeziellen Zweck gehabt, nemlich den, beſtimmte Irrlehrer oder Irrlehren in den Joh. Gemeinden zu widerlegen und zu bekämpfen. Gegen welche Irrlehrer aber der Brief beſonders ſtreite, darüber ſind die Meinungen ſehr getheilt *). Einige ſagen, er habe es mit Juden oder Judenlehrern zu thun **). Andere aber laſſen den Brief ſtreiten gegen judaiſirende Chriſten, Ebioniten oder gar abgefallene Judenchriſten ***). Dagegen behaupten Andere, Joh. bekämpfe die Gnoſtiker ****), Andere ſagen beſtimmter, die Doketen †) ſeiner Zeit. Einige ſagen, Cerinth und ſeine Secte ††), Andere aber, die Johannisjünger jener Zeit †††) ſeyen Veranlaſſung und Gegenſtand des polemiſchen Br. Viele endlich meinen, der Brief ſey gegen mehrere der genannten Irrlehrer zugleich gerichtet ††††).

---

*) S. Car. Chr. Flatt diss., qua variae de antichristis et pseudoprophetis in prima Ioannis epistola notatis sententiae modesto examini subiiciuntur. Tub. 1809. 4.

**) So Loeffler dissert. Ioan. epistola 1. Gnosticos inprimis impugnari neg. in d. Comm. theologg. Vol. 1. Dagegen ſchon Wunder diss. utrum 1 Ioan. ep. coetui e. Iudaeis et Iudaeochristianis mixto scripta sit. Witt. 1799.

***) So Semler Paraphr. Ep. Ioan. p. 28. und zu 2, 22. Tittmann de vestig. gnostic. p. 179. Schröckh KG. Bd. 2. p. 320. Knapp script. v. argum. p. 157. sqq. cfr. Tertull. de praescript. haer. Cap. 33. – Für abgefallene Judenchriſten erklären ſich, wegen 2, 19., Lange in den Schriften d. Joh. Bd. 3. S. 19. ff. und Eichhorn in der Einl. Bd. 2. S. 291 ff.

****) S. Michaelis Einl. ins N. T. Bd. 2. § 222. Meuter Joh. Petr. und Paul. als Chriſtologen S. 63. ff. und über den Urſpr. und Zweck d. apoſt. Br. S. 519. f.

†) So d. Scholien bey Matthäi (Epp. cathol.) zu 4, 3. p. 130 und 4, 2. p. 224. vergl. Tert. de carne Chr. 24. Vitringa, observatt. sacrae lib. V. c. 20. Oporinus dissert. Ioan. paraenesis ad primos Chr. nodis liberata etc. 1741. I. G. Walch Misc. sacr. p 853 sqq. Schmidts Bibl. für Kr. und Ex. Bd. 1. S. 69 ff. Bertholdt und A.

††) S. vorzüglich Vitringa a. a. O. Oporinus. Storr über d. Zweck der ev. Geſch. u. ſ. w. S. 43 und 180. ff.

†††) Nic. Barkey Bibl. Hagana Class. 3. fasc. 3. Class. 4. fasc. 2. Storr, Keil und A.

††††) So Tert. de praescr. 33. Vitringa, Oporinus, Michaelis, Storr, Flatt und Andere.

Fragen wir zuerst im Allgemeinen, ob die Polemik gegen dergleichen Irrlehrer die nächste Veranlassung und der Hauptzweck des Br. gewesen sey, so müssen wir, bey genauerer und unbefangener Betrachtung der ganzen Art und Form des Sendschreibens, diese Frage, so gestellt, durchaus verneinen. Im Bejahungsfalle würde Johannes mit der Polemik gegen die Irrlehrer nicht nur angefangen, sondern auch damit dergestalt fortgefahren haben, daß vor der in diesem Falle unerläßlichen genaueren Bezeichnung und Widerlegung der Irrthümer die rein didaktische Paräneſe gänzlich zurückgetreten wäre. Aber gerade das Gegentheil findet Statt, wenn man nicht etwa, wie Einige thun, selbst die unschuldigsten Ausdrücke und Aussprüche zwingt, polemische Farbe und Beziehung anzunehmen.

Erst nachdem der Apostel von vielem andern gesprochen, von der Gewißheit der apostol. Zeugnisse für Christum, den Logos des Lebens, von der unbedingten und ungetheilten Gemeinschaft der Christen mit dem reinen göttlichen Lichte, und erst nachdem er zur fortwährenden Heiligung, zur echten Bruderliebe, zur Weltverleugnung ermahnt hat, gedenkt er 2, 18. ff. des antichristlichen Unwesens in der Zeit, und zwar in einem Zusammenhange, daß man sieht, er nimmt darauf nur gelegentliche und vorübergehende Rücksicht. Ausdrücklich aber versichert er seine Leser 2, 21., daß er des antichristlichen Irrwesens nicht etwa deßhalb Erwähnung gethan habe, weil er sie schon für eine Beute der Verführer halte, sondern nur, um sie zum Festhalten an der erkannten Wahrheit des Evangeliums zu ermahnen. Ja noch mehr! Nachdem er den Hauptirrthum der Irrlehrer, und was daraus nothwendig folge, kurz angegeben, bricht er seine Rede darüber mit der Bemerkung ab, daß er sie in dieser Hinsicht dem schützenden und sie in alle Wahrheit einführenden Geiste Gottes, womit sie

gesalbt seyen, getrost überlasse, und eben in dieser Zuversicht nicht nöthig habe, sie ausführlicher darüber zu belehren, 2, 26. 27. Nun kommt Joh. zwar 4, 1 ff. auf die Irrlehrer wieder zurück, aber ebenfalls nicht, um sie zu widerlegen, sondern nur um seine Leser davor zu warnen, und sie von Neuem zur Wachsamkeit in der Gefahr, zur Prüfung der Geister und zur treuen Bewahrung ihrer Gotteskindschaft zu ermahnen; und schon 4, 7 ff. geht er wieder zu etwas ganz anderem über. Auch 5, 6 ff. ist die polemische Tendenz gegen den Antichristianismus so leise, daß sie kaum bemerkbar wird. Nur um zu zeigen, daß der die Welt überwindende Glaube an Jesum den Christ durchaus nicht grundlos sey, macht er auf das dreyfache Zeugniß für denselben aufmerksam, so wie darauf, wie thöricht die Welt sey, menschlichem Zeugniß zu vertrauen und das göttliche zu verwerfen.

Da nun das Polemische in dem Briefe sich zu dem rein Paränetischen und Didaktischen etwa wie Eins zu Fünf verhält, und die Polemik, ohne alle polemische Form, der apostolischen Parakleſis nur Stellenweise und mit leisem Tritte zur Seite geht, auch Joh. am Schlusse seinen Lesern ausdrücklich sagt 5, 13. (vergl. 1, 4.), er habe aus keiner andern Absicht an sie geschrieben, als um sie von Neuem im Glauben an Jesum den Christ zu befestigen: so hat der Apostel meines Erachtens alles gethan, um die Meinung zu verhüten, als seyen die Umtriebe der Irrlehrer und ihre Widerlegung seines Briefes allernächste Veranlassung und Hauptzweck.

Aber so augenscheinlich es ist, daß nicht die Polemik, sondern vielmehr die einfache apostolische Parakleſis die nächste Veranlassung und der Hauptzweck des Br. ist, so sind wir doch weit entfernt, alles Polemische in der Veranlassung und dem Zwecke des Br. leugnen zu

wollen. Daß der Br. eine gewisse polemische Tendenz hat, ist eben so unverkennbar, als daß dieselbige sehr untergeordnet und nur mittelbar ist, und einem andern und höheren Zwecke dient. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß das antichristliche Unwesen in den Gemeinden jener Zeit zu unserm Briefe mittelbar Veranlassung gegeben habe. Offenbar aber verhält sich die ganze Sache einfach so, daß Johannes, vermöge der ihm obliegenden Pastoralpflicht, die seiner Pflege anvertrauten Leser in der Erkenntniß der Lehre Jesu und im Christlichen Leben auf alle Weise zu fördern und vor Irrsal jeglicher Art zu behüten, — in dem mehr oder weniger mangelhaften und schwankenden, von der unchristlichen Welt mannigfach bedrängten, und durch das Treiben antichristlicher Irrlehrer immer mehr beunruhigten und gefährdeten Zustande seiner Gemeinden eine dringende Aufforderung und die nächste Veranlassung fand *), ein Circularschreiben an sie zu erlassen, und sie so auch schriftlich, wie er oft mündlich gethan haben mochte, zur Standhaftigkeit und Treue im Glauben zu ermahnen, sie auf ihre Hauptmängel im Christenthum aufmerksam zu machen, insbesondere aber das Gebot der Heiligung und Bruderliebe ihnen einzuschärfen, und sie so vor den Verführungen des Antichrists zu bewahren. Möglich, daß das Evangelium dieselbige Veranlassung und einen entsprechenden Zweck hatte 20, 29. 30., so daß Johannes die historische Belehrung im Ev. vorangehen und die epistolarische Paraklesis unmittelbar darauf folgen ließ.

---

*) Aehnlich Luther in der Schrift: Scholia et Sermones in primam Ioannis epistolam etc. ed. Paul. Iacob Bruns Lubecae 1797 in der Vorrede p. 3. 4. Occasio autem ep. scribendae fuit haec, quod tempore S. Ioannis haeretici quidam falsa doctrina turbaverant ecclesias, tum singularis inter Christianos erat pigritia. — Ioannes igitur et *didacticus* est et *adhortatorius*. —

So würde ſich des Briefes Art und Form, ſein katholiſcher Charakter, und das Verhältniß des Parænetiſchen zum Polemiſchen darin am einfachſten und beſten erklären laſſen.

Nun aber entſteht die Frage, worauf denn die mittelbare polemiſche Tendenz des Briefes ſich beziehe, und was das für Antichriſten und Verführer geweſen ſeyen, denen die Parakleſis des Apoſtels entgegen zu wirken ſuche?

Die Quelle alles antichriſtlichen Weſens iſt nach Johannes die Welt, der κόσμος. Das Antichriſtenthum beſchreibt der Apoſtel im Allgemeinen als das Läugnen der Meſſiaswürde Jeſu. Unter dem κόσμος aber verſteht er den Inbegriff aller (nicht von Natur und urſprünglich nothwendigen, ſondern aus ſittlicher Freyheit entſtandenen) ungöttlichen, von dem Fürſten dieſer Welt, dem Teufel, beherrſchten, der Wahrheit und dem Leben aus Gott entfremdeten, und eben darum auch die Meſſianität Jeſu und die Erſcheinung des Sohnes Gottes leugnenden Denk- und Sinnesweiſen, 4, 5. u. a. Hiſtoriſch gefaßt beſtand dieſer κόσμος zu Joh. Zeit in dem widerchriſtlichen Juden- und Heidenthume überhaupt. Da nach Johannes Chriſtenthum und Welt in dieſem Sinne ſchlechthin unvereinbar und in ſteter Feindſchaft mit einander begriffen ſind, ſo daß der Sieg des einen nothwendig der Untergang des andern iſt, ſo iſt nach ihm auch die Hauptaufgabe des Chriſtlichen Lebens, die Welt, die widerchriſtliche, durch den Glauben und die Liebe Chriſti zu überwinden. Bedenkt man aber, daß, je mehr das Evangelium und die Chriſtliche Brüdergemeinde ſich in der Welt verbreitete und befeſtigte, deſto mehr der ungläubige Juden- und Heidenkosmos zur Feindſchaft dagegen gereizt wurde, und alles, Gewalt und Liſt, Verführung und Trug, aufbot, um den Chriſtlichen Glauben zu hemmen und zu zerſtören: ſo iſt nichts natürlicher, als daß Joh. ſeine Pa-

rakleſis zunächſt beſonders darauf richtete, die Kinder Gottes vor der Welt und vor jeder, die wahre innere Weltüberwindung hemmenden, Vermiſchung mit ihr, vor jeder Halbheit und Getheiltheit zwiſchen Gott und der Welt, 1, 5 ff. zu warnen, zum Kampfe gegen ihre Luſt und Liſt, Gewalt und Verführung zu ermuntern, und ſie ſo zur Feſtigkeit und Treue gegen die Wahrheit in Chriſto zu ermahnen, vergl. 3, 12. 4, 3—6. 5, 4—6. ff. 19—21. So erklärt ſich auch, wie der Apoſtel in Beziehung auf den heidniſchen κόσμος ausdrücklich vor den Idolen warnen konnte 5, 21., und wie Manche wiederum auf dem Grunde von 5, 6 ff. 2, 22. 23. nicht ohne Schein haben ſagen können, der Brief ſey gegen ungläubige Juden gerichtet.

Aber obgleich die Parakleſis zur Verleugnung und zum Kampfe mit dem antichriſtlichen κόσμος überhaupt als die polemiſche Grundidee des Br. anzuſehen iſt, ſo darf doch die mittelbare polemiſche Tendenz darauf allein nicht beſchränkt werden. Sowohl die Geſchichte des Joh. Zeitalters, als auch ausdrückliche Stellen des Br. 2, 18 ff. zwingen zu der Vermuthung, daß Johannes in ſeinem Br. ſpeziellere antichriſtliche Irrthümer und Verführungen jener Zeit und zwar innerhalb der Chriſtlichen Gemeinſchaft im Auge hatte.

Schon längſt war das ungläubige und widerſpenſtige Juden- und Heidenthum nicht mehr der einzige und gefährlichſte Feind der Chriſtenheit. Bereits ſchon zu des Apoſtels Paulus Zeiten hatte ſich innerhalb der Chriſtlichen Gemeinſchaft aus der unvermeidlichen Verbindung und Vermiſchung des Alten und Neuen, Chriſtlicher und nicht Chriſtlicher, theils Jüdiſcher, theils heidniſcher, religiöſer und philoſophiſcher, Elemente ein viel bedenklicheres und gefährlicheres Antichriſtenthum (die ſogenannte Pſeudologie, Pſeudadelphie, Pſeudodidaskalie, oder das ſogenannte Pſeudoapoſtelthum oder Pſeu-

dopropheteuthum) gebildet, welches zu bekämpfen und aus den Gemeinden auszutreiben ſchon Paulus, der ſtreitrüſtigſte Apoſtel, alles aufgeboten hatte, aber vergebens. Zwar gelang es ihm, die erſte Manifeſtation dieſes Pſeudopropheteuthumes, die judaiſirende, für das Geſetz Moſis eifernde Pſeudologie, in ſo weit zu überwinden, daß ſeine Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben und nicht aus den Werken des Geſetzes, von der Freyheit der Kinder Gottes u. ſ. w. fortan allgemeine Gültigkeit in der Chriſtenheit bekam und behielt. Aber nicht nur erhielt ſich auch nach dem Tode des Apoſtels die judaiſirende Pſeudodidaskalie, wiewohl kraftlos, ſondern es entwickelten ſich auch immer mehr neue zum Theil noch gefährlichere Arten des Pſeudopropheteuthumes in den Gemeinden. Dahin gehört beſonders diejenige Pſeudologie, deren Urſprung und erſte Bewegungen ſchon Paulus kannte und bekämpfte, deren Wachsthum und immer drohendere Gefahr er weiſſagte, und die er als eine ψευδώνυμος γνῶσις, als die φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη κατὰ παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστὸν charakteriſirt vergl. Col. 2, 8. 18. 19. 1 Tim. 6, 20. Dieſes theoſophiſche, um nicht zu ſagen, gnoſtiſche Pſeudopropheteuthum, welches aus der verworrenen Orientaliſchen Theoſophie jener Zeit (einem mehr oder weniger idealiſtiſchen Dualismus und Myſticismus) entſprang, und in ſeiner eklektiſchen, zum Theil auch pantheiſtiſchen Richtung darauf ausging, alle vorhandenen Religionsweiſen in ſich zu vereinigen, und, wie das Judenthum, ſo auch das Chriſtenthum in ſich aufzunehmen und ſich zu aſſimiliren, — dieſes war es nun, was ſich zur Zeit der Joh. Schriften überall und immer mehr, ganz vorzüglich aber in den Kleinaſiatiſchen Gemeinden ausbreitete und entfaltete, den Glauben der Chriſten verwirrte, und ihn ſeiner eigenthüm-

lichen Kraft, Klarheit und Wesenheit immer mehr beraubte, ὀνλαγωγῶν, Col. 2, 8. Anfangs in sich selber verworren, und nur von fern drohend und verführend, hatte es sich jetzt mitten in der Christenheit immer tiefer eingenistet, seine Absichten deutlicher entwickelt, sich immer scheinbarer, verführerischer und individueller gestaltet, insbesondere aber, um das seinem Wesen nach zu widerspenstige Christenthum leichter in sich hereinzuziehen und mit seinen theosophischen Denkweisen schneller zu amalgamiren, das Reale, die historische und positive Grundlage des Christlichen Glaubens, die Geschichte und Person Jesu, zu entrealisiren und in einen bloßen Schein zu verflüchtigen angefangen.

Will man dieses Irrwesen die Gnostik, oder den Doketismus der apostolischen Zeit nennen, jenes nach 1 Tim. 6, 20. Col. 2, 8., dieses nach dem Sprachgebrauch der Ignatianischen Briefe*), so gilt das hier gleichviel. So viel aber müssen alle Kenner des Joh. Zeitalters**) zugeben, daß ein solcher Doketismus, eine solche ψευδώνυμος γνώσις wirklich in jener Zeit vorhanden war. Daß Cerinth der Zeitgenosse des Johannes, obgleich ein Judenchrist, dennoch dieser gnostischen Richtung ergeben war, ist eben so gewiß, als daß es seiner Theosophie noch an aller Cohärenz fehlte. Eben deßhalb aber gehört sie ganz in die Joh. Zeit, als wo sich nur erst die Anfänge der gnostischen Systeme zeigen. Was auch sonst an der Geschichte***) von der harten Begegnung des Johannes mit Cerinth im Bade zu

*) S. ad Smyrn. 2 10. vergl. 12. ad Trall. 10. vergl ad Eph. 7. ad Magn. 11.

**) Die Zeit vom Tode des Apostels Paulus bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts.

***) S. Irenaeus 3, 3. vergl. Euseb. H. E. 3, 28. vergl. 4, 14. S. Wegscheiders Einleitung in das Ev. des Joh. S. 51. ff.

Ephesus wahr oder nicht wahr seyn mag, immer ist es nicht unwahrscheinlich, daß Johannes in seinem Gemeindekreise mit diesen und ähnlichen Irrlehrern und Irrthümern wirklich zu kämpfen hatte.

Da unser Brief in die Zeit gehört, wo jenes doketische oder gnostische ψεῦδος immer gefährlicher wurde, und sich besonders in Kleinasien immer weiter verbreitete, so ist schon in so fern zu vermuthen, daß Johannes darauf Rücksicht genommen habe. Daß dieses ψεῦδος im Br. nicht unmittelbar und im Einzelnen, weder spekulativ, noch dialektisch widerlegt wird, ist kein Einwurf dagegen. Die schriftliche Polemik der Apostel war überhaupt mehr nur eine mittelbare, und niemahls eine wissenschaftliche und künstlerische. Nur der Römerbrief macht gewissermaßen eine Ausnahme. Sonst ist in der Regel, so oft auch die Apostel in ihren Briefen mit Gegnern zu thun haben, das Polemische dem Apologetischen untergeordnet, und beschränkt sich auf eine einfache Bezeichnung des Irrthumes und eine eben so schlichte Gegenüberstellung der Wahrheit *). Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß Joh. jener doketischen Pseudologie und Skepsis bereits sein Evangelium, als Erweis der Wahrheit und Gewißheit der Geschichte Jesu, entgegengestellt hatte, und daß er jetzt in seinem Br., daran erinnernd 1, 1 ff., den mehr praktischen und paränetischen Elenchus folgen läßt.

Ob aber unser Br. wirklich gegen die Doketen seiner Zeit gerichtet sey, ob nur gegen diese allein und nicht vielleicht auch gegen andere Irrthümer jener Zeit, darüber müssen die betreffenden Stellen des Br. selbst entscheiden.

---

*) S. die Vorschriften, welche P. dem Timotheus über die wahre apostolische Polemik ertheilt, 2 Tim. 3, 14 – 23 – 26.

Was er 1, 1—3. über die Glaubwürdigkeit und Realität der von ihm (und anderen Augenzeugen) überlieferten Geſchichte Jeſu im Allgemeinen ſagt, iſt, wenn irgend etwas, gegen die doketiſche Skepſis an der Wahrheit der menſchlichen Erſcheinung und Geſchichte Chriſti gerichtet. Eine ähnliche Beziehung ſcheinen im Evangelium Stellen, wie 19, 35. u. a., zu haben.

Cap. 2, 18—22. werden, die Irrlehrer zum erſten Mahle näher bezeichnet. Aber wie? Das hiſtoriſche Moment dieſer Stelle beſtimmt zu bezeichnen, hat große Schwierigkeit.

Einige haben die Stelle ſo verſtanden, als meine Joh. hier äußerlich vom Chriſtenthum abgefallene, und zu Leugnern der Meſſianität Jeſu gewordene Judenchriſten. Allerdings iſt 2, 19. von einem Herausgehen der Irrlehrer aus der Chriſtl. Gemeinſchaft die Rede. Aber das ἐξῆλθον ſcheint doch mehr einen inneren, als einen äußeren Act zu bezeichnen. Und worin liegt denn, daß die Ausſcheidenden, ehe ſie Chriſten wurden, Juden geweſen? — Die Verführer waren offenbar Chriſten, die an ihrem Glauben Schiffbruch gelitten hatten. Auf keinen Fall waren es, wie Einige wollen, bloß ungläubige Juden; könnte es dann wohl heißen ἐξῆλθον und μεμενήκεισαν μεθ' ἡμῶν? Waren aber die Irrlehrer weder ungläubige Juden, noch äußerlich vom Chriſtenthum ganz abgefallene Judenchriſten, ſondern, wie es ſcheint, in der äußeren Chriſtengemeinſchaft ſich immer noch umtreibende Antichriſten, ſo iſt klar, daß die Formel 2, 22. ἀρν., ὅτι Ἰ. οὐκ ἔστιν ὁ Χ. nothwendig einen mehr mittelbaren, complicirten Sinn haben müſſe.

Wenn nun Einige vermuthen, Joh. habe hier den Ebionitismus ſeiner Zeit gemeint, ſo hat dieß ſcheinbar viel für ſich. Denn obgleich der Grundirrthum des Judenchriſtlichen ψεῦδος ſich zunächſt nur auf das Geſetz bezog, ſo entwickelte ſich doch daraus, vielleicht jetzt

ſchon, je länger je mehr die irrthümliche Vorſtellung der ſpäteren Ebioniten, daß Jeſus nur ein ausgezeichneter Prophet und Geſetzesreſtaurator geweſen ſey. Indem aber der Ebionitismus die Meſſianität Jeſu nur auf das Prophetenthum beſchränkte, nur den Chriſtus nach dem Fleiſch anerkannte, die höhere Würde Jeſu als Gottesſohn im eminenten Sinne aber nicht, konnte es dem Logoslehrer Johannes allerdings ſo ſcheinen, als werde von den engherzigen Judenchriſten die wahre Meſſianität Jeſu wirklich geleugnet. Nimmt man dazu, daß an der niedrigeren Vorſtellung dieſer Judenchriſten von der Perſon Chriſti ihr etwas erſtarrter und wenig ſpeculativer, ſtreng antipolytheiſtiſcher Monotheismus wenigſtens zum Theil Schuld war, daß ſie alſo, weil ſie die abſolute Monarchie Jehovas ſtreng feſthielten, ſich zum Joh. Gottesſohn, dem Logos in Chriſto, nicht erheben konnten, ſo gewinnt die Anſicht, daß Joh. hier das Judenchriſtliche ψεῦδος meine, durch die antithetiſche Formel des Br. 2, 23. πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν, οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει, — ſehr an Wahrſcheinlichkeit. Auch hat es an und für ſich gar kein Bedenken, daß Joh. in dieſem Falle gegen einen zwiefachen antichriſtlichen Irrthum ſeiner Zeit, gegen den doketiſchen 1, 1 ff. und gegen den ebionitiſchen 2, 18 ff. zugleich ſtreiten würde. Daſſelbe thut auch Ignatius in ſeinen Briefen *), eben ſo eifrig vor dem Judaismus, als vor dem Doketismus im Chriſtenthume warnend, und das oft in einem und demſelbigen Briefe. Zwar war die Hauptreibung mit dem Judaismus, beſonders in den Kleinaſiat. Gemein-

*) S. ad Magn. 8. 10. in welcher letzteren Stelle es heißt: ἄτοπον ἐστιν, Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν καὶ Ἰουδαΐζειν, woraus ſich unſere Stelle 2, 22. recht gut zu Gunſten jener Anſicht erklären ließe. Vergl. ad Philadelph. 6.

den, längst vorüber. Der Irrthum aber erhielt sich, wenn gleich nicht so lebendig, als er zur Zeit des Ap. Paulus gewesen war. Und wenn Ignatius noch für nöthig hielt, gegen das Judaisirende Irrwesen in seinen Gemeinden zu eifern, so läßt sich vermuthen, daß auch die Johanneische Polemik dieses ψεῦδος noch zu bekämpfen hatte.

Indessen ist es doch sehr auffallend, daß Joh. den Judenchristlichen Irrthum gerade so und nicht anders bezeichnet, daß er den Hauptpunkt des spätrehin sogenannten Ebionitismus, das ζῆν κατὰ νόμον Ἰουδαϊκὸν oder Ἰουδαϊσμοῦ, wie Ignatius sagt, weder hier noch anderwärts im Briefe hervorhebt und bekämpft. Der Gesetzeseifer aber war und blieb fortwährend der Grundcharakter des Ebionitischen Irrwesens, und Ignatius beschränkt sich in seiner Polemik allein hierauf. Johannes aber berührt diesen Grundirrthum der Ebioniten, wie gesagt, nicht nur nie, sondern er hat es an einigen Stellen, wie es scheint, geradezu mit dem entgegengesetzten Irrthume, dem antinomistischen Libertinismus zu thun, s. 3, 4. vergl. 5, 17. Bedenkt man nun noch, daß Joh. von den Judaisten seiner Zeit schwerlich sagen konnte, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν 2, 18., weil, als Johannes schrieb, das antichristliche Judenchristenthum weder erst entstand, noch auch jetzt etwa erst recht häufig und gefährlich zu werden anfing: so scheint es, als müßte man die Beziehung unserer Stelle auf das Judenchristliche ψεῦδος aufgeben, wenigstens als sehr problematisch dahingestellt seyn lassen und sich nach einer andern Erklärung umsehen.

Es hat zwar, wie wir kurz vorher bemerkten, an und für sich kein Bedenken, eine mehrfache, nach Art der Ignat. Br. wenigstens eine zwiefache, polemische Tendenz im Briefe anzunehmen. Aber etwas ganz anderes ist es, diese mehrfache oder zwiefache polemische Be-

ziehung im Briefe selber, als wirklich vorhanden, nachzuweisen. Daß die polemischen Beziehungen im Briefe zerstreut und auseinander liegen, ist wahr. Aber daraus folgt noch nicht, daß auch jede eine andere sey. Vergleicht man die polemisirenden Stellen miteinander, und betrachtet überhaupt des Briefes ganze Art und Form genauer, so wird je länger je mehr deutlich, daß, außer den obenangegebenen allgemeinpolemischen Stellen gegen den κόσμος überhaupt, die speciellpolemischen bald mehr, bald weniger bestimmt nur eine Hauptart des antichristlichen Irrthumes bezeichnen, dergestalt, daß die eine auf die andere sich beziehet, die eine die andere erklärt und genauer bestimmt.

Die vorliegende Stelle ist zwar die erste, worin die Antichristen näher charakterisirt werden. Aber die Bezeichnung des ψεῦδος 2, 22. ist viel zu allgemein und unbestimmt, um einen deutlichen historischen Begriff von den Joh. Antichristen daraus zu gewinnen. Vergleichen wir aber diese Stelle mit den übrigen polemischen Beziehungen des Br., so wird, abgesehen jetzt von der auf den ersten Anblick gegen ganz etwas anderes streitenden Stelle 3, 4., augenscheinlich, daß der Irrthum, den Joh. 2, 22. nur ganz im Allgemeinen das antichristliche Leugnen der Messianität Jesu und das Trennen des Sohnes Gottes vom Vater nennt, nach den Cap. 1, 1—3. zwar nur mittelbaren, Cap. 4, 1—3. aber unmittelbaren und genaueren Bezeichnung kein anderer sey, als eben der Doketismus jener Zeit, der die reale menschliche Erscheinung Christi aufhob und leugnete.

Was insbesondere die Stelle 4, 1 ff. und ihre Harmonie mit 2, 18. ff., insonderheit mit 2, 22, betrifft, so bemerken wir darüber kurz folgendes:

Wie nach 4, 2. das Christliche πνεῦμα bekennt, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, so besteht nach 4, 3. das antichristliche Pseudoprophetenthum darin, nicht

zu bekennen τὸν Ἰησοῦν [Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.] Was für eine Art der Leugnung Jesu Christi wird hier bezeichnet?

Es ist für die Beantwortung dieser Frage zunächst gleichgültig, ob die V. 3. eingeklammerten Worte unecht seyen oder nicht. Auf jeden Fall müssen sie, auch wenn sie unecht sind, in der dann kürzeren und an und für sich unverständlichen, negativen Formel aus der vollständigeren affirmativen ergänzt werden. Alles aber kommt hier an auf den Sinn der Formel, Ἰ. Χ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

Nach Eichhorn soll die Formel, mit der kürzeren, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός; völlig gleichbedeutend, nichts weiter enthalten, als den Satz, Jesus, der einen schwachen hinfälligen Menschenkörper hatte, sey der Messias. Nach andern soll ἐν σαρκὶ ἐρχεσθαι nur so viel seyn, als εἰς κόσμον ἐρχ. oder φανερωθῆναι schlechthin, oder ἀποστα λθῆναι εἰς τὸν κόσμον, in welchem Falle die Joh. Formel nichts weiter besagte, als Bekennen oder Nichtbekennen, daß der Messias erschienen sey auf Erden.

Aber beyde Erklärungen, wie scheinbar sie auch seyn und wie sehr sie sich durch eine gewisse Einfachheit empfehlen mögen, halten dennoch bey genauerer Untersuchung die Probe nicht. Was zuerst die Eichhornsche Erklärung betrifft, so ist es im Allgemeinen wahr, daß die nur einmahl gebrauchte Formel einer Schrift nach der öfter vorkommenden verwandten ausgelegt werden muß. Eben so wahr aber ist, daß, wofern nicht besondere Umstände es verbieten, die ausführlichere Formel, zumal wenn sie besonders accentuirt ist, den hermeneutischen Kanon für die verwandte kürzere enthält. Da nun die Formel 4, 2. 3. nicht nur die ausführlichere ist, sondern auch wegen des ἐν σαρκὶ ἐληλ. auch die bestimmtere und accentuirtere, so ist klar, daß die Synonymität derselben mit der häufiger ge-

brauchten, aber kürzeren, Ἰησ. ὁ Χρ., durchaus nicht in sofern behauptet werden darf, als jene nicht mehr enthalten soll, als diese. Schon an und für sich ist es unwahrscheinlich, daß 2, 22. die Formel ἀρν. ὅτι Ἰ. οὐκ ἔστιν ὁ Χρ., von Irrlehrern, die nur an ihrem Christlichen Glauben irgendwie Schiffbruch gelitten hatten, gebraucht, von dem baaren Unglauben äußerlich ganz abgefallener Antichristen zu verstehen sey. Wenn nun aber Eichhorn sagt, die Formel 4., 2. 3. gebe nur deutlicher an, warum jene Antichristen abgefallen seyn und die Messianität Jesu geleugnet hätten, nemlich weil sie sich an dem schwachen und hinfälligen Menschenkörper Jesu gestoßen: so beruhet dieß auf einem zweifachen Irrthume. Denn, was zuerst die Construction des Satzes betrifft, so müßte es, wenn Eichhorn recht hätte, nicht heißen: ὁμολ. Ἰησοῦν Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, sondern vielmehr so: ὁμολ. Ἰησοῦν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, Χριστόν. Der Nachdruck müßte dann allein auf Ἰησοῦν fallen. So aber fällt er ganz allein auf die Form ἐν σαρκὶ ἐληλ. Auch ist es zweytens nicht richtig, unter der σάρξ hier den schwachen und hinfälligen Menschenkörper Jesu zu verstehen. So oft Johannes von der σάρξ Jesu spricht, zumahl in Verbindungen wie diese, versteht er darunter die menschliche Persönlichkeit des Herrn überhaupt, und zwar als Bedingung der realen irdischen Erscheinung desselben. Statt aller andern Stellen diene hier zum Beweise Ev. 1, 14. Wer die Formel ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο so auslegen wollte, der λόγος erschien in der Gestallt eines schwachen Menschen, der würde nicht nur gegen den Zusammenhang des Joh. Theologumenons überhaupt, sondern auch wider den nächsten Zusammenhang der Stelle selbst hart anstoßen.

Die andere Erklärung, nach der ἐν σαρκὶ ἐρχ. so viel seyn soll als εἰς τὸν κόσμον ἔρχεσθαι, oder ἀποστταλθῆναι, φανερωθῆναι, genügt noch weniger. Denn

warum, da Joh. alle dieſe Redensarten ſonſt auch gebraucht, bediente er ſich keiner derſelben hier? Warum den nach dieſer Erklärung einfachſten Gedanken von der Welt ſo dunkel und abſtrus ausdrücken, wenn man ihn in gewohnten Redeformen ſo viel klarer ausdrükken kann? Jedenfalls aber würde Joh., wäre das der Sinn ſeiner Worte, nicht geſchrieben haben ὁμολ. Ἰησ. Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ſondern vielmehr, nach der Analogie von 1; 2. ἡ ζωὴ ἐφανερώθη und Ev. 1, 14. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ſo: ὁμολ. Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα [Ἰησοῦν].

Giebt man nun zu, was unleugbar iſt, daß ἐν σαρκὶ ἐληλ. ein beſonderes Moment in dem Chriſtlichen und antichriſtlichen Bekenntniß bezeichnet, und daß dieſe Formel nach Analogie von Ev. 1, 14. ausgelegt werden muß: ſo kann der Sinn der Stelle kein anderer ſeyn, als der: Jeder, der bekennt, daß Jeſus Chriſt (als ein hiſtoriſcher Begriff, der erſchienene Meſſias) im Fleiſch, d. h. in wahrhaft menſchlicher Perſönlichkeit, als wahrer Menſch, σὰρξ γενομένος, unter uns erſchienen ſey, iſt aus Gott; wer dieß nicht bekennt, ſondern leugnet, der iſt nicht aus Gott, und ein Antichriſt. Iſt dieß der Sinn der Formel, ſo erklärt ſich auch die in der varia lectio vorhandene Abkürzung der Negative zum Theil eben daraus, daß Jeſus, als eigenthümlicher Name der menſchlichen Perſon Chriſti, emphatiſch genommen, das ἐν σαρκὶ ἐληλ. ſchon in ſich enthält. Anderſeits giebt dieſe Abbreviatur deutlich zu verſtehen, daß in der affirmativen Formel auf dem ἐν σαρκὶ ἐληλ. der Hauptaccent liege.

Daß nun in dem Bekenntniß der wahren Chriſten von dem ἐν σαρκὶ ἐληλυθ. Chriſti ein weſentliches, den Grund des Glaubens bedeutend afficirendes, und als ſolches von den Apoſteln wohl erkanntes Moment liege, und welches dieß ſey, geht aus einer genaueren Betrach-

tung und Vergleichung von Joh. Ev. 1, 14 — 18. 6, 51 — 58. Hebr. 2, 9 — 18. deutlich hervor. Denn ist Christus nicht wahrhaft Mensch und unser Bruder gewesen, so ist und bleibt der Messias nur ein Gedankending, ein Phantom; so ist die Erlösung durch ihn nur eine ideale, eingebildete, ist nicht real in der Menschheit vorhanden, und der Mensch kann sich dieselbige nicht aneignen. Offenbar also ist, wer das ἐν σαρκὶ ἐλη. Christi leugnet, ein Antichrist; er hebt das Wesen des Christlichen Glaubens und Heiles auf und vernichtet es. Setzt nun dieser Irrthum doch ein gewisses äußeres Anerkennen Christi voraus, so ist klar, daß Johannes unter den Pseudoprophеten in dieser Stelle keine andere gemeint haben kann, als die doketischen Pseudologen seiner Zeit.

Die Ignatianischen Briefe liegen von dem Joh. Zeitalter auf keinen Fall so weit ab, daß sie nicht durch ihre stellenweise Verwandtschaft zur philologischen und historischen Erklärung unseres Br. bedeutend beytragen könnten.

Daß Ignatius vorzüglich gegen die Doketen seiner Zeit streitet, ist augenscheinlich und allgemein anerkannt. So sagt er im Br. an die Smyrnäer Cap. 2, indem er vor den Irrlehrern warnt: καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν ὁ κύριος, den er schon Cap. 1. γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου nennt) ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν, οὐχ' ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι u. s. w. Cap. 3. bemerkt er: ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ (ὄντα) οἶδα; sodann erzählt er, wie Christus nach seiner Auferstehung zu Petrus und seinen Gefährten gesagt, λάβετε, ψηλαφήσατέ (Joh. Br. 1, 1.) με, καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον, — und wie er dann mit seinen Jüngern gegessen habe, ὡς σαρκικὸς u. s. w. Am Schluß von Cap. 4. sagt der Martyrer von sich, er

dulde gern alles um Chriſti Willen, αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου, οὓς τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται; u. ſ. w. — Daß er unter dieſen Leugnern die Doketen verſtehe, leuchtet ein. Noch genauer und faſt ganz Johanneiſch bezeichnet er dieſelben Cap. 5. indem er ausruft: τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; Im Br. an die Epheſ. Cap. 7. nennt er Chriſtum den wahren Arzt für Leib und Seele, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον ἐν σαρκὶ γενόμενον, (welches letztere dem Johanneiſchen ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ganz entſpricht). Eben ſo antidoketiſch iſt die einem orthodoxen Glaubensbekenntniß ähnliche Stelle im Br. an die Trallianer Cap. 9, wo es von Chriſto heißt, er ſey ἀληθῶς, (dem er in einer andern ähnlichen Stelle an die Magneſ. Cap. 11. noch βεβαίως hinzufügt,) geboren, verfolgt, gekreuzigt, geſtorben u. ſ. w.

Die Aehnlichkeit dieſer Stellen mit den polemiſchen Beziehungen im Joh. Br. 1, 1—3. 4, 1 ff. iſt zu groß, als daß nicht die deutlichere und beſtimmtere Polemik des Ignatius die vermuthete antidoketiſche Richtung des Joh. Br. ſollte beſtätigen helfen.

Soll nun der 1, 1—3. und 4, 1—3. unverkennbare Antidoketismus auch 2, 22. 23. nachgewieſen werden, ſo iſt dieß zwar ſehr ſchwierig, aber keineswegs unmöglich.

Vergleicht man nemlich die Formel 2, 22, ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς mit der abbreviirten Formel des Doketismus 4, 3. πᾶν πν. ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν u. ſ. w., dieſe aber mit der vollſtändigeren antidoketiſchen 4, 2. und bedenkt man, daß der Doketismus, eben dadurch, daß er die wahre Menſchheit Chriſti leugnete, die volle reale Meſſianität Jeſu aufhob: ſo darf man nur das unbeſtimmte ἀρνούμενον 2, 22. im doketiſchen Sinne nehmen, wie es

Ignatius im Br. an die Smyrnäer 5. Anf. genommen hat, und die Harmonie zwiſchen den beyden polemiſchen Hauptſtellen unſeres Br. 2, 22. und 4, 3. iſt augenſcheinlich. Schwieriger iſt es, in 2, 23. die antidoketiſche Beziehung aufzuweiſen. Indeſſen verſchwindet auch dieſe Schwierigkeit, wenn man Folgendes wahrnimmt und gehörig erwägt. Zuerſt darf nicht überſehen werden, daß der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ ſowohl bey Joh. als auch bey Paulus und ſonſt im N. T. nicht etwa einſeitig nur den λόγος bezeichnet, ſondern die Geſammtheit der Meſſianiſchen Perſon und Erſcheinung des Herrn, und offenbar ſo viel iſt, als ὁ λόγος σὰρξ γενομένος, Ev. Joh. 1, 14. Iſt nun dieß, ſo hat die Identificirung der Formel 2, 23, πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν und ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν mit der vollſtändigeren Formel 4, 2. 3, ὁμολ. und μὴ ὁμολ. Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα keine Schwierigkeit. Wenn aber zweytens Joh. ſagt, wer den Sohn (in dieſem Sinne) nicht bekenne, der habe auch den Vater nicht und umgekehrt, oder mit andern Worten, das Bekenntniß des Sohnes bedinge weſentlich die rechte Erkenntniß des Vaters, ſollte ſich dieß nicht darauf beziehen, daß die Doketen, eben weil ſie ſich einer reineren (ſpeculativen) Erkenntniß des göttlichen Weſens rühmten und das Göttliche in ſeiner Erſcheinung nicht mit der σὰρξ, der unreinen, vermiſchen und verbinden wollten, als nur zum Schein, die reale Menſchheit und Erſcheinung ihres idealen Meſſias leugneten und aufhoben? Sehr wahrſcheinlich wird dieß, wenn man die Theoſophie der ſpäteren Gnoſtiker und Doketen bedenkt, und zugiebt, daß ſich von dieſen, bey all' ihrer Verſchiedenheit, doch wohl ein Schluß auf die Joh. Doketen, ihren Stamm, machen laſſe. Eine Stelle, freylich nur in der interpolirten Recenſion, der Ignatianiſchen Br. ſcheint unſere Anſicht einigermaßen zu rechtfertigen. Im Br.

an die Trall. nemlich heißt es Cap. 6. offenbar von den Doketen: τὸν μὲν γὰρ Χριστὸν ἀλλοτριοῦσι τοῦ Πατρός.

Noch eine Stelle (3, 4.) ist übrig, worin ebenfalls ein spezielles polemisches Moment zu liegen scheint. Aber welches?

Der Irrthum, den Joh. hier andeutet, bezieht sich offenbar auf den νόμος, das geoffenbarte Gesetz Gottes. Irren wir nicht, so bestand derselbe darin, daß einige, vielleicht hyperpaulinische, Christen die Paul. Lehre vom Gesetz so sehr mißdeuteten, daß sie, unreines Herzens und ohne innere Geisteszucht, die Christliche Freyheit in antichristlichen Libertinismus verkehrten, die sittlichen Unterschiede, τὰ διαφέροντα, verwirrten, und ob etwas Sünde sey, oder nicht, erlaubt oder unerlaubt, nicht nach dem positiven geoffenbarten Gesetze Gottes, sondern vielmehr nach ungefährem Christlichen Gefühl und Gutdünken unterschieden. So wurde der Begriff der ἁμαρτία ein leeres Spiel, und die Sünde verlor ihren eigentlichen Stachel, ihre unmittelbare Beziehung auf das göttliche Strafgesetz. Daß ein solches Wirrwesen dem richterlichen Ernste (κρίσις), der sittlichen Keuschheit des Evangeliums und dem wesentlichen Zwecke der Erlösung durch Christum widersprach, und, was das Christenthum nach Joh. so scharf geschieden hatte, Licht und Finsterniß, Gott und Welt, heillos wieder vermischte, leuchtet von selbst ein.

Diesem antichristlichen Irrthum zu wehren, scheint eine der Hauptaufgaben unseres Br. zu seyn. Zu wiederholten Mahlen nemlich kommt Joh. darauf zurück, seine Leser davor zu warnen und sie zu dem Entgegengesetzten zu ermahnen, zur sittlichen κρίσις nemlich zwischen Licht und Finsterniß, Gott und Welt, Christus und Teufel. 1, 5 ff. 2, 15. 3, 5 ff. Die kathol. Briefe überhaupt haben es, mit diesem Mißbrauch der Christlichen

Freyheit ganz besonders zu thun, vergl. 2 Petri 2, 1 ff. 19. ff. Jud. 4. 8. 12 ff.

Daß dieser Irrthum mehr den Heidenchristen eigen gewesen, als den Judenchristen, ist gewiß. Er gehört offenbar zu dem antijüdischen Irrwesen, und ist eine von den Ueberspannungen Paul. Grundsätze im Zeitalter der kath. Briefe. Fragen wir nun, ob derselbe in den Joh. Gemeinden mit dem Doketismus zusammengehangen, oder verschieden davon und vereinzelt existirt habe, so ist die Antwort darauf sehr schwierig und eine völlige Entscheidung der Sache, weil die polemische Beziehung der Stelle 3, 4., so speziell sie auch seyn mag, immer noch viel zu unbestimmt und unausgeführt ist, fast unmöglich.

An und für sich betrachtet, kann dieser Irrthum besonders in Gemeinden Pauliniſcher Stiftung, wie die Joh. waren, recht gut vereinzelt existirt haben, wie er denn, freylich sehr undeutlich obwohl sehr stark geschildert, in dem zweyten Br. Petri und im Judasbrief so vereinzelt vorzukommen scheint. Auch deutet Joh. unmittelbar gar keinen Zusammenhang an zwischen dem Doketismus, den er bekämpft, und diesem antinomischen Indifferentismus. Dazu kommt, daß der speculative Doketismus in der Regel mehr zum Rigorismus in der Moral, zur Enkratie, als zum Indifferentismus und Libertinismus hinneigte. Die ausgebildeteren doketischen Systeme der späteren Gnostiker haben meistens eine strenge Ethik und Askese, die aber ohne alle Beziehung auf das positive Sittengesetz, und ohne alle sittliche Freyheit, rein physisch ist. Auf der andern Seite finden wir unter den späteren Doketen auch solche genug, welche dem zügellosesten Antinomismus und Anomismus ergeben waren aus doketischen Principien in der Sittenlehre. Man denke an Karpokrates und seine Secte. Fern sey es, von dieser späteren einen sicheren

Schluß auf die Joh. Doketen machen zu wollen. Da aber der Doketismus, obgleich auch jüdische Theosophen zu ihm sich hinneigten, doch seiner ganzen Natur nach mehr antijüdisch war, als judaistisch*), dem realistischen Charakter des Judenthums wesentlich widersprach und überhaupt eine antipositive Richtung hatte: so konnte er sich leicht von dieser Seite schon sehr früh mit dem hyperpaulinischen Antinomismus der Zeit, der die ἁμαρτία zwar gelten ließ, aber nicht als ἀνομία, verbunden haben. Unter den nichtchristlichen Gnostikern, den idealistischen Theosophen der früheren Zeit, z. B. den Simonianern, gab es nach Clemens von Alex. eine Parthey, die Entychiten, welche, während die andern streng ascetisch waren, παρονόμως oder ἀδιαφόρως lehrten. Ja Irenäus behauptet dieß von der ganzen Parthey der Simonianer**). Gäben die interpolirten Ignat. Briefe nur irgend eine sichere Bürgschaft für die Häresiologie des Joh. Zeitalters, so würde man aus dem Br. an die Trallianer (Cap. 6.) schließen können, daß, wie hier Doketismus und Antinomismus vereinigt erscheinen, so auch in den Joh. Gemeinden der Doketismus der Irrlehrer sich mit der antinomistischen Denkweise verbunden haben mochte. Denn offenbar von den Doketen heißt es dort: καὶ οὐ νόμον σωστέφουσιν, ἀλλ' ἵνα ἀνομίαν καταγγείλωσι, welches im Zusammenhange keinen andern Sinn haben kann, als den: Sie stellen nicht das (Mosaische) Gesetz auf,

*) Die Geschichte der eigentlichen Gnostik im zweyten Jhdt. lehrt dieß deutlich. Die späteren gnost. Systeme sind alle antinomistisch; ja früherhin dem Judenthume nicht feindliche wurden antijüdisch und antinomistisch, je mehr sie in Doketismus übergingen. Man denke an die Basilidianer.

**) S. Neanders genet. Entw. der vornehmsten gnost. Systeme. S. 350.

(sie verwerfen es,) (aber nicht in dem Sinne, in welchem Paulus dieß that), sondern um Gesetzlosigkeit zu predigen *).

Wie es sich nun aber auch damit verhalten möge, der anomistische Irrthum, auf den sich unsere Stelle bezieht, möge mit dem Doketismus unmittelbar zusammengehangen haben oder nicht, so viel ist dennoch klar, Joh. sondert beyde Irrthümer nicht von einander, und das Irrwesen, das er in seinem Briefe mittelbar bekämpft, erscheint offenbar mehr als ein Ganzes, worin das wesentlichste und vornehmste Moment der Doketismus jener Zeit war.

Läßt man nun dieß als Resultat aus dem Bisherigen gelten, so ergiebt sich von selbst, was von den verschiedenen oben angegebenen Meinungen über des Br. polemischen Zweck zu halten sey. Daß gegen keinen der dort genannten Irrthümer und Irrlehrer der Brief unmittelbar gerichtet sey, ist aus dem Obigen klar. Auch ist bereits gezeigt worden, daß weder ungläubige Juden, noch häretische Judenchristen Gegenstand der zwar speziellen, aber immer doch mittelbaren Polemik des Br. gewesen seyn können. — Ob Johannes gegen Cerinth und dessen Secte geschrieben habe, ist wenigstens sehr problematisch. Die persönliche Charakteristik der Irrlehrer fehlt gänzlich. Gegen einen Einzelnen aber, wie Cerinth, gerichtet, würden die polemischen Beziehungen des Br. persönlicher geworden seyn; auch würde Joh. wohl nicht gerade 2, 18. von ἀντιχρίστους πολλοὺς, und 4, 1. von πολλοὺς ψευδοπροφήτας gesprochen haben. Da Cerinth und die Cerinthianer judaisirten, so würde, wäre der Br. gegen diese geschrieben, eine Beziehung auf den Cerinthischen Judaismus auf keinen Fall darin feh-

*) S. Schmidts Bibl. für Kritik und Exegese, Bd. 1. S. 477 ff.

len. — Wenn man sagt, Joh. habe die Gnostiker seiner Zeit bekämpft, so ist das im Wesentlichen unsere Meinung, nur muß man sich dabey hüten, die Johan. Gnostiker mit den späteren irgendwie zu vermischen. Nur vor den Anfängen der Gnostik des zweyten Jahrhunderts konnte Joh. seine Leser warnen. Auch ist es ganz irrig, das häufig vorkommende γινώσκειν τ. Θεόν, so wie den Satz, daß Gott Licht sey, und dergl. für antignostisch zu halten, wie Michaelis gethan und Andere. Das eine wie das andere gehört der Johanneischen Ansicht als eigenthümlich an, und ist nicht erst aus antignostischer Polemik oder gar Accommodation zu erklären. — Was ferner die Meinung betrifft, daß Joh. gegen die Johannisjünger seiner Zeit geschrieben habe, so bin ich geneigt, sie für die unwahrscheinlichste von allen zu halten. Storr, der diese Ansicht am scharfsinnigsten vertheidigt hat *), nimmt an, auch das Evangelium sey gegen die Johannisjünger gerichtet; aber so wenig sich eine solche polemische Tendenz im Evangel. nachweisen läßt **), so wenig und noch viel weniger im Briefe. Von den Johannisjüngern der apostol. Zeit wissen wir zunächst weiter nichts, als daß sie Jesum noch nicht für den Messias anerkannten, und sich zunächst nur an Johannes und seine Taufe hielten. Diejenigen, welche wir nach dem Tode des Täufers in Ephesus finden, der Alexandriner Apollos, den Aquilas und Priscilla bekehrten AG. 18, 24 ff., und die τινὲς μαθηταί, welche sich von Paulus taufen ließen 19, 1 ff, erscheinen als leicht zu belehrende und weit entfernt von dem Wahn, als sey Joh. der Täufer der Messias. Daß sich noch nach der Bekehrung dieser we-

*) S. über den Zweck der evangel. Geschichte und der Br. Joh. u. s. w. S. 223 ff. 387 ff.

**) S. m. Commentar über das Ev. Bd. 1. S. 231 ff.

nigen fortwährend in Ephesus und der Umgegend Johannisjünger aufgehalten und den Evangel. Joh. veranlaßt haben könnten, gegen sie zu schreiben, ist eine ungegründete Vermuthung. In den Baptisten des Justin.*), und in den Hämerobaptisten des Hegesippus **) und Epiphanius ***) Johannisjünger zu finden, hat keinen hinreichenden Grund. Daß sich indessen unter den Juden (in Palästina vorzüglich) Johannisjünger erhalten und diese die Annahme des Christenthumes fortwährend verweigert haben, ist möglich, ja nicht unwahrscheinlich. Gegen Palästinensische Johannisjünger aber kann Joh. an die Kleinasiat. Gemeinden nicht gut geschrieben haben. In den Clement. Recognitionen ist zwey Mahl †) von solchen Johannisjüngern als einer Jüd. Secte die Rede, welche ihren Meister für den Messias hielten und sich gegen Simon den Cananäer damit vertheidigten, daß Jesus ja selber gesagt habe, der Täufer sey der größte unter den vom Weibe Gebornen, Matth. 11, 9. 11. Aber in welche Zeit gehörten diese Johannisjünger? Mögen sie auch in die Zeit des Ev. Joh. gehören, so ist doch unerweislich, daß in den Joh. Gemeinden dergleichen gewesen und zwar so zahlreich, daß Joh. nöthig fand, gegen sie zu polemisiren. Noch weniger läßt sich aus der Stelle der Clem. Homilien 2, 23. etwas zu Gunsten der Storrschen Ansicht machen. Am allerwenigsten aber ist es erlaubt, aus der gnostischen Religionsphilosophie der späteren Sabier, deren Zusammenhang mit den Jüdischen Johannisjüngern der apost. Zeit mindestens sehr lose war, einen Schluß auf die Vorstellungsweise der

*) Dial. c. Tryph. Iud. §. 83.
**) Bey Euseb. KG. 4, 22.
***) Haeres. 17.
†) Buch 1. Cap. 54 und 60.

letzteren zu machen, und danach die polemischen Beziehungen des Br., auch die antidoketischen, zu deuten. Was Storr auf diese Weise als Lehrbegriff der Johannisschriften, gegen welche, außer den Cerinthianern, Ev. und Br. gerichtet seyn sollen, herausbringt, daß sie, feindselig gegen die Christen, den Täufer für das wahre Licht gehalten, die Messianität Jesu aber geleugnet, dem Zeugnisse Johannis des Täufers allein geglaubt, dem göttlichen Zeugnisse in der Taufe Jesu aber nicht, daß sie den Logos in Christo geleugnet, und Jesum nur für einen großen Lehrer gehalten, der aber später als Johannes d. T. aufgetreten und geringer sey, als dieser u. s. w. — und was er sodann von der polemischen Tendenz des Br. dagegen in Cap. 1, 1 ff. 5, 5 ff. 9. so wie in den wiederholten Ermahnungen zur Bruderliebe sagt, — ist in historischer Hinsicht eben so sehr das Product einer zwar scharfsinnigen, aber durchaus unbegründeten Conjectur, als es sich in exegetischer Hinsicht nur durch die aller gewaltsamsten Auslegungen rechtfertigen läßt. Cap. 1, 1 ff. wird viel natürlicher und ungezwungener auf den Doketismus bezogen. Cap. 5, 5 ff. und V. 9. ist bey weitem mehr apologetisch, als polemisch, und was Polemisches darin ist, läßt sich viel leichter auf den ungläubigen κόσμος überhaupt, als auf einzelne Irrlehrer beziehen, am wenigsten aber läßt sich eine Antithese gegen Johannisjünger darin nachweisen. Die Ermahnungen endlich zur Bruderliebe gehören zur einfachen, rein thetischen Paraklesis des Br., und auf keinen Fall kann darin eine Rücksicht auf die Feindschaft der Johannisjünger gegen die Christen angenommen werden, da ja zwischen beyden gar kein Bruderverhältniß Statt fand, nicht einmahl ein nationales, weil die Johannisjünger Juden, die Johan. Gemeinden aber meist heidenchristlich waren.

Wäre der Br. gegen Johannisjünger gerichtet, und

zwar unmittelbar, wenn auch nicht allein, ſo würde, ſollte man denken, die Unzulänglichkeit der Johannistaufe und die alleinige Vollgültigkeit der Chriſtlichen hervorgehoben, auch wohl die Perſon des Täufers und ſein wahres Verhältniß zu Chriſto irgendwie angedeutet, (das ὕδωρ 5, 6, 7. 8. darauf zu beziehen, iſt unthunlich, die Anſpielung wäre zu undeutlich), und endlich der Judaismus der Johannisjünger, der ja ein weſentliches Stück ihres Charakters war, bezeichnet und bekämpft worden ſeyn.

Was endlich die Anſicht betrifft, daß Joh. gegen mehrere Arten von Irrlehrern zugleich polemiſirt habe, ſo liegt die Widerlegung deſſen, was darin falſch zu ſeyn ſcheint, ſchon im Obigen. Hier nur noch dieß. Haben wir vorher die Möglichkeit einer zwiefachen polemiſchen Tendenz des Br. gegen die Doketen und gegen den hyperpaulinischen Antinomismus oder Anomismus zugegeben, ſo erklärten wir doch die letztere Tendenz, als geſondert von der antidoketiſchen, für ſehr problematiſch und auf jeden Fall für untergeordnet. Auch ſcheint was Joh. gegen den letztern Irrthum ſagt, ſich in der allgemeineren Polemik des Briefes gegen den κόσμος und die Halbheit im Chriſtenthume zu verlieren. Durchaus aber darf zur Unterſtützung der Anſicht von einer mehrfachen polemiſchen Beziehung des Br. das ἀντίχρ. πολλοὶ 2, 18. und das πολλοὶ ψευδοπροφ. 4, 1. nicht gebraucht werden. Denn πολλοὶ bezeichnet in beyden Stellen nicht die Vielerleyheit der Irrlehrer und Antichriſten, ſondern nur ihre numeriſche Vielheit.

Auslegung

des ersten Briefes.

Erſter Abſchnitt.

Cap. 1, 1—4.

Johannes verſichert ſeinen Leſern, daß ſeine evangeliſche Verkündigung ſich auf eigenes und gewiſſes Zeugniß von der Würde, den Lehren und Thaten Jeſu Chriſti gründe, und keinen andern Zweck habe, als die Gemeinſchaft der wahren Jünger Jeſu zu erweitern und zu befeſtigen. In derſelben Abſicht ſchreibe er auch jetzt an ſie, um ihren Glauben zu ſtärken und ſo ihre Freude (an dem Herrn) zu vollenden. — Es bilden dieſe Verſe gleichſam das Proömium des Briefes.

Die etwas verwickelte Conſtruction des Satzes 1—3. löſt ſich am beſten ſo, daß man, da in V. 3. die Reaſſumtion des Vorderſatzes V. 1. unverkennbar iſt, den ganzen zweyten Vers in Parentheſe einſchließt, in der der Nachſatz V. 3. ſchon angefangen, aber nicht vollendet wird. Joh., an einfache und kurze Sätze gewöhnt, verwirret ſich leicht in längeren und verwickelteren, die ſich nur da bey ihm finden, wo die Gedanken ſich drängen, wie hier. Die hier empfohlene Auflöſung der Conſtruction iſt übrigens die ſeit Camerarius, Calvin, Beza, Grotius, Calovius u. a. allgemein recipirte*).

Wie das ὅ V. 1. (vergl. V. 3.) zu nehmen

---

*) Andere, aber weniger annehmbare Arten, die Conſtruction aufzulöſen, ſ. bey Erasmus in den annot. Noch anders, aber gewiß unrichtig, theilt Carpzov in Epp. cath. Septenarius p. 125. die Periode ſo, daß er die Parentheſe mit περὶ τ. λόγου τ. ζ. V. 1. anfängt, ſie mit καὶ ἀπαγγέλλομεν V. 2. ſchließt, und mit dem folgenden καὶ μαρτυροῦμεν den Nachſatz anfängt.

sey, darüber ist von jeher viel gestritten worden, und wird es noch *).

Die ältere Exegese, nicht ohne dogmatisches Interesse, bezog das ὅ, zumahl das allererste, auf die Person Christi, den persönlichen Logos. Einige Aeltere lösten es gerade zu in ὃς und ὃν auf, und fanden dann in dem ὅ eine besondere dogmatische Emphase, oder wenigstens den Joh. Sprachgebrauch, der das Neutrum nicht selten nachdrücklich für das Masculinum setze. Die Socinianischen Exegeten aber, so viel ich weiß, zuerst bezogen das ὅ, ebenfalls nicht ohne dogmatische Absichtlichkeit, auf die Lehre Jesu von Anfang seines öffentlichen Lebens an. Diese Erklärung hat unter den Neueren viele Gönner gefunden, von denen sie bald unverändert, bald mit allerley Modificationen vertheidigt worden ist **), ohne daß jedoch die mehr für orthodox gehaltene ihre Freunde gänzlich verloren hätte ***). Die Socinianische Ansicht hat auf den ersten Anblick und wenn sie geschickt vertheidigt wird, — wie es insbesondere von Grotius geschehen ist, viel für sich. Zuerst das neutrale ὅ; dann das bey Joh. und sonst im N. T. nicht selten vom Anfang des Lehramtes Jesu gebrauchte ἀπ' ἀρχῆς, (Ev. Joh. 15, 27. Mark. 1, 1. Luk. 1, 2. AG. 2, 26. Br. Joh. 2, 7. 24. 3, 11. in welchen drey letzteren Stellen es aber in einem correlaten Sinne von dem Anfange der Verkündigung des Ev. durch die Apostel in den einzelnen Gemeinden gebraucht ist,) am meisten aber spricht dafür das alles Vorhergehende zusammenfassende περὶ τοῦ λόγου

*) S. das Litterärische dieses Streites in Wolfii Cur. phil. und Calovius zu d. St.

**) Grotius, Semler, Lange u. A.

***) Dahin gehören Wolf, Bengel, Carpzov, Augusti, Wescher (in d. philol. exeget. Clavis zum N. T.) und andere.

τῆς ζωῆς, wenn λόγος, wie 1, 10. 2, 7. und ſonſt oft, von der Lehre, und τῆς ζωῆς als objectiver Genitiv von dem weſentlichen Inhalte und Zwecke des Evangeliums verſtanden wird, etwa wie das Pauliniſche λόγος τῆς καταλλαγῆς, τοῦ σταυροῦ, τοῦ εὐαγγελίου und dergl. Auch empfiehlt ſich dieſe Auslegung ſehr durch die Leichtigkeit des Sinnes, den ſie giebt. Verweiſt man ihre Vertheidiger auf die offenbar hier feſtzuhaltende Analogie des Anfangs im Evangelium Joh., der dieſe Auslegung zu widerſprechen ſcheine: ſo meinen einige, dieſe Bedenklichkeit löſe ſich durch die Differenz zwiſchen dem hiſtoriſchen und relativen ἀπ' ἀρχῆς hier, und dem vorhiſtoriſchen und unbedingten ἐν ἀρχῇ im Evangelium; Grotius aber, der dieſe Differenz mit Recht für eine leere Einbildung hält, antwortet viel geſchickter, die Analogie mit dem Prolog des Ev. müſſe allerdings feſtgehalten werden, der Sinn der Stelle, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς u. ſ. w. aber ſey der: eas res, quas apostoli sensibus suis percepere, fuisse a Deo destinatas jam ab ipso mundi primordio, et ab eo tempore multis umbris praefiguratas, vaticiniis praedictas, — welches alles, ſetzt er hinzu, gegen diejenigen geſagt ſey, qui evangelii doctrinam novitatis accusabant *).

Aber auch ſo hält dieſe Erklärung bey genauerer Prüfung nicht Stich. — Neuteſtamentlich iſt der Gedanke, den man ſo gewinnt, allerdings, insbeſondere Pauliniſch (vergl. 1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 9 ff. Col. 1,

*) Aehnlich iſt die Erklärung in den Scholien bey Matthäi p. 108. τοῦτο δὲ ἀπαγγέλλομεν καὶ μαρτυροῦμεν, ὃ προαιτέκειτο πρὸ τῶν αἰώνων. τί δὲ τοῦτο ἦν; τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον, ὅτι θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. τοῦτο καὶ παρὰ προφητῶν ἠκούσαμεν, τοῦτο καὶ νοητῶς αὐτοὶ κατείδομεν, τοῦτο καὶ αἰσθητῶς αὖθις ἐθεασάμεθα, vergl. die größeren Scholien in Cod. H. D, p. 213. Aber wohl nicht leicht möchte dieſe Erklärung jetzt noch irgend einen Fürſprecher finden.

26. u. a.), nur nicht Johanneiſch. Auch ſcheint der Einwurf gegen das Evangelium Jeſu von wegen ſeiner Neuheit, ſo alt er auch iſt, und ſo früh er auch bey den Apologeten vorkommt, für das apoſtoliſche Zeitalter und deſſen Polemik doch noch viel zu früh. Was aber dieſer Auslegung am meiſten im Wege ſteht, iſt dieß. Weder der vorliegende Zuſammenhang, noch die von Grotius feſtgehaltene Analogie mit dem Prolog des Evangeliums, noch endlich der Joh. Gebrauch des εἶναι in ähnlichen Stellen, z. B. 8, 58. erlaubt, das ἦν hier von der idealen Prädeſtination zu verſtehen und etwa προωρισμένον oder dergleichen dabey zu ergänzen. Soll ἦν ſo genommen werden, wie Gr. will, ſo iſt der Gedanke V. 1. unvollſtändig; es fehlt dann, was nicht fehlen darf, wenn das folgende ὃ ἀκηκόαμεν u. ſ. w. Sinn und Beziehung haben ſoll, nemlich die ausdrückliche Bezeichnung der zeitlichen φανέρωσις oder ἀποκάλυψις des von Ewigkeit bey Gott beſchloſſenen Myſteriums. Die Vergleichung mit den oben angeführten Pauliniſchen Stellen macht den Mangel dieſes Zwiſchengedankens um ſo auffallender und drückender. Vers 2. enthält zwar dieſen Zwiſchengedanken, aber theils in einer andern Form, theils wird dadurch die Auslaſſung V. 1. auf keine Weiſe gerechtfertigt.

Semler und Lange, um der kirchlich traditionellen Auslegung zu entgehen, verknüpfen das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς mit dem περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς am Ende des Verſes genauer, und je nachdem ſie unter dem λόγος τῆς ζωῆς entweder, wie Semler, die Lehre des Evangeliums, oder, wie Lange, den perſönlichen λόγος verſtehen, geben ſie den Sinn der Worte ſo an: Was in Sachen des Evangeliums von Anfang des Lehramtes Jeſu an geſchah, res, quae ad historiam et doctrinam Iesu Chr. pertinent, (primordia novarum in Palaestina rerum,) wie Semler umſchreibt: oder, wie Lange überſetzt: Was ſich mit unſrem Herrn, dem Worte

des Lebens von Anfang ſeines Lehramtes an zugetragen hat. — Aber auch dieſe Auslegungen ſind unſtatthaft, vorzüglich deßhalb, weil unerweislich iſt, daß Joh. εἶναι für γίνεσθαι gebraucht. Das dem γίνεσθαι ähnelnde ἔσται Matth. 24, 3. Mark. 11, 23. 24, worauf man ſich beruft, beweiſt nichts; die Verbindung iſt eine ganz andere. Unſtreitig kann und darf das ἦν in unſerer Stelle nicht anders genommen werden, als es in dem analogen Anfang des Evangeliums 1, 1. 2. 4. mehrere Mahle hintereinander vorkommt, und zwar wohl unterſchieden von dem ἐγένετο und γέγονεν V. 3., nicht anders endlich, als es hier gleich V. 2. gebraucht wird, wo es heißt: ἥτις (ἡ ζωὴ αἰώνιος) ἦν πρὸς τὸν πατέρα.

Wer nun aber, die bisher angeführten Modificationen der Socinianiſchen Auslegung mißbilligend, die letztere in ihrer urſprünglichen Geſtalt feſthalten wollte, der würde nicht bloß an dem zweyten Verſe, der die Analogie auch des erſten Verſes mit dem Proömium des Evangeliums augenſcheinlich macht, ſondern auch an dem αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν V. 1. ein unüberwindliches Hinderniß finden. Denn daß dieß bloß ein hyperboliſcher Ausdruck für die völlige Gewißheit des Augen- und Ohrenzeugniſſes, und nur als ein quasi zu nehmen ſey, wie Einige behaupten, hat weder in den Worten ſelbſt, noch im nächſten Zuſammenhange der Stelle, noch endlich im Sinne und Tone des Br. irgend einen hinreichenden Grund. Das εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν (θεὸν), AG. 17, 27. iſt zu hebräiſirend und wegen des dabey ſtehenden καὶ εὕροιεν, und des fehlenden χερσὶ zu wenig analog, um auf unſre Stelle angewendet werden zu können. Grotius bezog es auf die Ueberzeugtheit der Jünger von der Wahrheit der wunderthätigen Speiſung und der Auferweckung des Lazarus, Andere auf die Erzählung Joh.

Ev. 20, 27 *). Offenbar viel zu eng! Richtiger hat schon Semler, freylich nicht ohne Widerspruch mit seiner sonstigen Erklärung, diese Worte auf das ἐλήλυθεν ἐν σαρκὶ (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἡ ζωὴ ἐφανερώθη), was im Briefe so bedeutsam hervorgehoben wird, bezogen, und es leidet keinen Zweifel, daß dieß die einzig richtige Beziehung ist **). Ist aber dieß, dann kann die Socinianische Erklärung nicht bestehen, und die entgegengesetzte gewinnt, auch sonst hinlänglich begünstigt, besonders durch V. 2., die Oberhand.

Dem Unbefangenen aber kann bey genauerer Prüfung nicht entgehen, daß auch die orthodoxe Auslegung in ihrer strengen Gestalt, obgleich von V. 2. und der Analogie des Prologs im Ev. sehr begünstigt, dennoch vielen Bedenklichkeiten unterworfen ist. Denn, wenn hier bloß die Rede wäre von dem persönlichen, im Fleisch erschienenen λόγος, warum schrieb Johannes V. 1. nicht ὅς und dann ὃν, warum nicht τὸν λόγον τῆς ζωῆς, warum das unbestimmte περὶ τοῦ λ. τ. ζ.? Das ἀπαγγέλλομεν V. 3, das μαρτυροῦμεν κ. ἀπαγγ. V. 2. erlaubte und begünstigte ὅς und ὃν gar sehr. Ja das ὅ wird um so auffallender, da Joh. 2, 13. 14. offenbar in keinem andern Sinne schreibt: τὸν ἀπ' ἀρχῆς.

*) So schon die Scholien bey Matthäi pag. 109. vergl. pag. 213. Seltsam ist die hier vorkommende Erklärung, wonach die ψηλάφησις zu verstehen sey von der genauern Untersuchung (so kommt ψηλάφ. wohl auch bey den Classikern vor,) der Erscheinung Christi, des von den Propheten geweissagten Messias, (worauf ἀκηκόαμεν bezogen wird,) nach der Schrift: οὐχ ὡς ἔτυχε συγκατεδέμεθα τῷ ὀφθέντι ἐν σαρκὶ, ἀλλὰ μετὰ πολλὴν ψηλάφησιν, ἐρευνῶντες τὰς περὶ αὐτοῦ μαρτυρούσας γραφάς.

**) So schon die Scholien bey Matthäi zu d. St. Augstin, Clarius, Zeger in den criticis sacris, und Calovius. Calvin, der diese Erklärung ebenfalls folgt, sucht sie vor Mißverständniß zu bewahren: Videtur tamen ad praesentem causam parum valere sensuum approbatio, neque enim vel oculis vel manibus comprehendi potuit virtus Christi. Respondeo, hic idem dici, quod in primo capite Evangelii v. 14.

Warum auch vertauſcht Joh. V. 2. ὁ λόγος τ. ζ. und ἡ ζωὴ mit τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, was unmittelbar von der Perſon Chriſti nach Johanneiſchem Sprachgebrauch nicht gut geſagt werden kann? In der That ſcheinen mir dieſe Schwierigkeiten zu bedeutend, als daß man nicht der Vermuthung Raum geben ſollte, weder die eine noch die andere Auslegung habe den Sinn der Stelle weder ganz verfehlt, noch ganz getroffen, die richtige Auslegung aber liege in der Mitte zwiſchen beyden.

Daß Johannes V. 1 — 3. auf ſein Evangelium Rückſicht nimmt, iſt unleugbar. Indem er nun ſeine Leſer an den Geſammtinhalt deſſelben, an die Perſon des Erlöſers, als λόγος, der im Fleiſch erſchienen ſey und unter den Menſchen menſchlich gelebt habe, an ſeine Lehre, ſeine Meſſianiſchen Gotteswerke, und daran erinnern will, daß derſelbige als wahrhaftiger Meſſias und Gottes- und Menſchenſohn der Urheber alles Lichtes und Lebens für die Menſchen geworden ſey, dergeſtalt, daß wer an ihn glaube, das ewige Leben habe, vermiſcht Johannes im Drang und Ueberſchwang lebhafter Erinnerung und im Streben nach Kürze die Perſon des göttlichen λόγος, der von Anfang an war und bey dem Vater, als Leben und Licht der Menſchen, mit der Erſcheinung deſſelben im Fleiſch, mit ſeiner Geſchichte und Lehre vom ewigen Leben, — und Alles zuſammenfaſſend beginnt er, vielleicht den ähnlichen Anfang des Evangeliums vor Augen, — nicht ὃς ἦν ἀπ ἀρχῆς, — ſondern, ſchon mit Rückſicht auf das folg. περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς und ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, — ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς. So nun fortfahrend in der Betheurung, daß was er von dieſem λόγος τ. ζ. im Ev. erzählt habe, auf eigenem und gewiſſem, durch alle Sinne der Erfahrung erlangtem Zeugniſſe beruhe*), vergißt er V. 1.

*) Camerarius zu d. St. in der Notatio ſagt: quibus declaratur πληροφορία ἀποστολική.

die Grundbedingung aller Erfahrungen und Zeugniſſe von dem Erlöſer, (nemlich die Erſcheinung Chriſti im Fleiſch), genauer anzugeben; indem er aber das Ausgelaſſene V. 2. parenthetiſch nachholt (καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη), und durch die Andeutung, daß der Zweck dieſer φανέρωσις die Mittheilung des ewigen Lebens im Glauben ſey, erweitert, — knüpft er nicht nur dieſe Nachholung an den unvollkommenen Anfang V. 1. wieder an ὅτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, ſondern er beginnt auch ſchon den Nachſatz καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν, den er dann Anfangs V. 3. mit dem reaſſumirten Vorderſatz wieder aufnimmt und weiter fortführt.

Iſt dieß die Entſtehung und der Sinn der verwickelten Stelle, ſo bekommt alles Einzelne darin ſeine wahre Beziehung, und Sprachgebrauch und Gedankenart des Joh. bleiben unverletzt.

Man hat gefragt, ob das ἐθεασάμεθα mit dem vorangehenden ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθ. ἡμῶν V. 1. ſynonym ſey oder different?

Im claſſiſchen Sprachgebrauch kommen ὁρᾶν und θεᾶσθαι vielleicht eben ſo oft ſynonym, als different vor. Daß aber beyde Wörte urſprünglich und in der genauen Rede different ſeyen, leuchtet ein. Ὁρᾶν bezeichnet mehr das erblickende Sehen, das Sehen überhaupt, θεᾶσθαι dagegen mehr das betrachtende Schauen, Beſchauen, contemplari. Auch im N. T. findet ſich dieſer differente Gebrauch. So würden z. B. Ev. Joh. 1, 14., wo analog mit unſerer Stelle ἐθεασάμεθα ſteht, und, 1, 18, wo ἑώρακε, beyde Worte ſchwerlich mit einander vertauſcht werden dürfen; eben ſo wenig 1, 32, und 34. Da unſere Stelle offenbar eine Steigerung enthält und die πληροφορία ἀποστολικὴ in ihrem Stufengang von dem bloßen Hören und Sehen (dem eigenen, τοῖς ὀφθ. ἡμῶν) bis zur näheren Beſchauung und Berührung, kurz bis zur innigſten Ver-

trautheit mit dem Erlöser darstellen soll, so kann eine Tautologie im Ausdruck hier durchaus nicht Statt finden, und Erasmus, Calvin, Beza, Grotius und A. haben unstreitig Recht, wenn sie das ἐθεασάμεθα von dem verweilenden, genaueren Beschauen und Betrachten verstanden wissen wollen. Falsch aber ist es, mit Oekumenius und einigen Neueren dem Worte die Nebenbedeutung des cum admiratione, stupore, voluptate und dergl. aufzuzwingen.

Steht unsere Stelle mit dem Anfange des Ev. in Verbindung, so kann unter dem λόγος τῆς ζωῆς, Trotz dem, daß Joh. 1, 10. 2, 7. und anderswo λόγος in der Bedeutung von Lehre gebraucht, nichts anderes verstanden werden, als der persönliche λόγος τοῦ θεοῦ, der das Leben der Menschen ist, der Urheber desselben*). Es ist, wie schon bemerkt, eine abbrevirte Formel der Sätze Ev. Joh. 1, 1—4. Wie nun Joh. im Ev. unter dem λόγος nicht irgend eine einzelne göttliche Eigenschaft, sondern den totalen Inbegriff aller in der Welt sich offenbarenden Gotteskräfte, die Offenbarung Gottes in der Welt, im Gegensatz gegen seine Verborgenheit, versteht**), so und nicht anders auch hier. Die wesentlichste Eigenschaft und die Hauptwirkung dieses λόγος τ. θ. im Verhältniß zur Menschenwelt besonders hervorhebend, nennt Joh. ihn hier kurz ὁ λόγος τῆς ζωῆς, ja gleich darauf noch kürzer ἡ ζωή, das Leben, das göttliche, schlechtweg. Diese ζωὴ dachte sich der Evangelist, ehe der λόγος in Christo σὰρξ wurde, zwar wirksam in der Welt, aber nicht vollkommen offenbar, sondern nur in einzelnen Wirkungen erkennbar. Ihre volle Erscheinung und Offenbarung, ihre volle bleibende

*) S. das Scholion bey Matthäi p. 109: τῆς ζωῆς] τῆς αὐτοζωῆς, τῆς πηγαζούσης τὸ ζῆν.

**) S. m. Commentar zu Joh. 1, 1 ff.

Wirkſamkeit unter den Menſchen begann erſt in und mit Chriſto, dem menſchgewordenen Logos. So iſt das καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη V. 2. im Zuſammenhange mit Ev. Joh. 1, 14. zu verſtehen. Das erſte καὶ V. 2. iſt offenbar explicativ, aber es mit Beza und A. geradezu für γὰρ zu nehmen, erlaubt die Regelloſigkeit und Einfachheit der Conſtruction nicht.

Das ὃ vor dem folgenden ἑωράκαμεν, ob es gleich die Auctorität von Cod. B. für ſich hat, und die Conſtruction zu erleichtern ſcheint, trägt doch zu ſehr den Charakter einer grammatiſchen Correctur, als daß man es für echt halten dürfte. Entweder iſt das zu ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν gehörige Object ausgelaſſen, was in dieſer gedrängten und lebhaften Darſtellung leicht geſchehen konnte, und das ausgelaſſene iſt aus ἡ ζωὴ ἐφανερώθη etwa ſo zu ergänzen: τὴν ζωὴν φανερωθεῖσαν, — oder beyde Verba gehören mit dem folgenden καὶ ἀπαγγέλλομεν zu dem gemeinſchaftlichen Object τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Das erſtere iſt das leichtere und einfachere. Urſprünglich ſcheint Joh. auch das ἀπαγγέλλομεν, mit καὶ ἑωρ. καὶ μαρτυρ. zuſammengedacht, auf das aus κ. ἡ ζωὴ ἐφανερ zu ergänzende Object bezogen und erſt hintendrein, da er den Begriff der ζωὴ beſtimmter und vollſtändiger ausdrücken wollte, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον erklärend hinzugefügt zu haben.

Gewöhnlich nimmt man an, ἥτις V. 2. ſtehe für ἥ. Die ſonſtige Unregelmäßigkeit der neuteſt. Sprache, vielleicht gar eine gewiſſe Sorge für den Wohllaut wegen des folgenden ἣν ſcheint dieſe Vertauſchung, wo nicht zu rechtfertigen, doch zu entſchuldigen. — Bey den Claſſikern iſt ὅστις, auch wenn es ſich, was nicht ſelten der Fall iſt, auf einen beſtimmten Gegenſtand bezieht, niemahls ganz einerley mit ὅς, ſondern, dem Lat. ut qui entſprechend, drückt es immer eine mehr oder weniger deutliche aitiologiſche, aber erweiternde

Relation zu dem Vorhergehenden aus *). Würde nun dieser regelmäßige Gebrauch von ὅστις nirgends im N. T. gefunden, so würde man mit Recht sagen können, auch in unserer Stelle stehe ἥτις schlechtweg für ἥ. Aber gerade das Gegentheil ist erweislich. Bey Paulus und im Briefe an die Hebr. läßt sich der regelmäßige Gebrauch von ὅστις überall beobachten. Man vergl. Röm. 1, 25. 32. 2, 15. (6, 2.) 9, 4. 11, 4. 16, 4. 6. 7. 12. (welche vier letzteren Stellen besonders merkwürdig sind,) 1. Kor. 3, 17. 5, 1. 7, 13. Gal. 4, 26. Eph. 1, 23. 6. 2. Phil. 1, 28. Col. 3, 5. 14. Tit. 1, 11. u. a. Hebr. 2, 3. 8, 6. 9, 2. 9. 10, 8. 11. 13, 7., in welchen Stellen allen die genauere Exegese den angegebenen Unterschied zwischen ὅστις und ὅς nicht übersehen wird. Da nun Johannes sonst, wo er ὅστις und ὅ, τι gebraucht, dem regelmäßigen Gebrauche folgt, (vergl. Ev. 8, 53., wo Ἀβραάμ, ὅστις**) ἀπέθανε so zu übersetzen ist: der doch ein solcher war, daß er starb,) so sind wir genöthigt, auch das ἥτις in unserer Stelle streng zu nehmen. Der Sinn des Satzes von καὶ ἀπαγγ. an ist dann der: Und so verkündigen wir Euch das ewige Leben, so fern es (ut quae) bey dem Vater war (verborgen), nun aber (καὶ) erschienen, offenbar geworden ist.

V. 3. geht des Präsens ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν nicht etwa auf den gegenwärtigen Brief, denn der Brief enthält keine historische ἀγγελία, sondern entweder auf das immer thätige apostolische Verkündigungsamt des Johannes überhaupt, oder insbesondere auf sein historisches Evangelium, das die Leser entweder schon bekommen hatten, oder eben jetzt bekamen. Der Zweck aller apostolischen Verkündigung

*) S. Hermann zu Sophocl. Oedip. R. v. 688: ὅστις est qui, scilicet aliquis, i. e. aliquis qui. Hinc primo significat quicunque. Deinde, quum reddendae rationi adhibetur, non, ut ὅς γε restringit, sed dilatat rem. — Id plane exprimitur latino, ut qui.

**) Für ὅστις hat hier Cod. D. ὅτι.

aber war das Wachsthum der Gemeinde Chriſti nach Außen und Innen. Der Ausdruck ἐκκλησία kommt in den echten Schriften des Joh. nur im dritten Briefe vor V. 6. 9. 10., wo er aber nur die einzelne Gemeinde bezeichnet. In dem Umfange und der Art, wie Paulus dieſen Ausdruck und Begriff (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ oder τ. Χρ. oder βασιλ. τ. θ. oder σῶμα τ. Χρ.) in ſeinen Briefen gebraucht und entwickelt*), finden wir ihn bey Joh. nicht. Johannes ſcheint bey der urſprünglicheren und einfacheren Bezeichnung der Sache von ihrer inneren Seite (vergl. AG. 2, 42.), der κοινωνία der Jünger Jeſu unter einander und der Gemeinſchaft jedes Einzelnen mit dem Vater und dem Sohne ſtehen geblieben zu ſeyn. Auch in Beziehung auf die Entſtehung und Bildung der Gemeinde Chriſti aus der Welt ſcheint er über das Einfachſte nicht hinausgegangen zu ſeyn. Seine Anſicht iſt dieſe: Seit Chriſtus die Apoſtel zu ſeinen Freunden und Zeugen erwählt hatte, bildet ſich und wächſt die Gemeinde Chriſti, indem die Apoſtel ſein Wort verkündigen, und diejenigen, die aus Gott ſind, es hören und annehmen und gläubig ſich an die Gemeinſchaft der Jünger untereinander und mit dem Vater und dem Sohne anſchließen. Die Pauliniſche Entwickelung der Sache, nach der die Kirche entſteht durch die ἐκλογὴ und die κλῆσις τ. θ. iſt dem Joh. nicht geläufig.

Ueber das folgende καὶ ἡ κοινωνία δὲ — urtheilte Grotius, καὶ ſey wegen des folgenden δὲ überflüſſig. Früheren Gramatikern war das δὲ anſtößig; ſie ſtießen es aus, wie Cod. C. 13. 27. u. a. Eben ſo wird Ev. 6, 51. (καὶ ὁ ἄρτος δὲ) καὶ von Grotius für überflüſſig gehalten, während Cod. D. und andere Auctoritäten δὲ ausſtoßen. — Es hat aber mit dieſer Redeweiſe ſeine

*) S. Leonhard Uſteris Entwicklung d. Paul. Lehrbegr. S. 123 ff.

völlige Richtigkeit. Wo nemlich ein Vorhergehendes genauer zu bestimmen und zusätzlich zu erweitern ist, gebrauchen die Griechen καὶ — δὲ, (die Epiker verbunden, die Dramatiker und Prosaisten getrennt,) und zwar so, daß dann καὶ so viel ist als etiam, δὲ aber die Verbindung macht, etwa wie unser Deutsches: aber auch und dergl.*) So nun steht es hier und Ev. Joh. 6, 51. **) 8, 17. 15, 27. AG. 3, 24. 2. Tim. 3, 12.

Um das Mißverständniß zu verhüten, als wäre die Gemeinschaft der Jünger Jesu untereinander, und mit ihnen, etwas bloß Menschliches und Willkührliches, fügt Joh. erklärend hinzu, die apostolische, christliche Gemeinschaft habe ihre Wurzel und beruhe auf der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Vergleicht man hiermit Ev. 14, 20—23. 17, 11. 20—23. Br. 1, 6 ff. 2, 3 ff., so wird klar, daß sich Joh. diese κοινωνία der Christen unter einander, so wie mit dem Vater und dem Sohne, als ein rein ethisches, auf Erkenntniß und Glaube, auf werkthätige Liebe und lebendige Hoffnung gegründetes Verhältniß dachte, und also weit entfernt war, sich dieselbe, wie man wohl gemeint hat, »unter dem mystischen Bilde eines Aus- Mit- und Rückströmens göttlicher Kräfte« vorzustellen.

V. 4. bezeichnet den Zweck des gegenwärtigen Schreibens genauer. Sehr richtig bezog schon Grotius das ταῦτα γράφομεν auf das folgende. Das ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν (nicht ἡμῶν, wie bey Griesbach unbedeutende Auctoritäten lesen, um den scheinbar schwierigen Gedanken alltäglicher zu machen,) ἦ πεπληρωμένη — erinnert an

*) Man sehe Seidler zu Eurip. Electr. 1112. Hermann zu Viger. p. 847. Buttmanns Gr. Gramm. S. 433.

**) S. m. Comment. zu d. St. Bd. 2. S. 93. Note, wo statt 2 Tim. 2, 12. 3, 12. stehen sollte.

die verwandten Stellen in den letzten Reden Jeſu, Evang. 15, 11. 16, 20—24. 17, 13. Nur iſt der Begriff hier weiter und verwandt mit der Paul. εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πν. ἁγ. Röm. 14, 17. χαρὰ τῆς πίστεως Phil. 1, 25. dem χαίρειν ἐν κυρίῳ Phil. 3, 1. 4, 4. und vergl. Johannes verſteht darunter die Freude an der Gemeinſchaft mit dem Vater und dem Sohne, alſo die Freude in dem Herrn*). Die Gemeinſchaft nemlich mit dem Erlöſer und durch ihn mit Gott, dem Vater, giebt dem Chriſten jene eigenthümliche εἰρήνη, jene Ruhe und Heiterkeit, die ihn weit über alles irdiſche Leid und Traurigſeyn, ja ſelbſt über den Schmerz der Sünde hinweghebt, und ihn mit wachſender Freude über ſein Heil (ſeine ζωὴ) erfüllt. So fern nun die Gemeinſchaft mit dem Vater und Chriſto und das Bewußtſeyn der Erlöſung ein unendlich Wachſendes iſt, und wegen der auch dem Erlöſten noch anklebenden Sünde und Schwäche in dieſem Leben nie ganz vollendet wird, ſo iſt auch die Chriſtliche χαρὰ eine ſtets wachſende, und jedes Wachsthum in der Erkenntniß und im Lichtleben als eine Erhöhung (als eine πλήρωσις) derſelben anzuſehen, vergl. 1, 8. 9**).

Zweyter Abſchnitt.

Cap. 1, 5—Cap. 2, 2.

Soll die Gemeinſchaft der Chriſten ſo untereinan-

*) Scholion bey Matthäi p. 214: ἐπειδὰν δὲ ταύτην σχῆτε τὴν κοινωνίαν, χαρᾶς ἐσόμεθα (nach der Lesart ὑμῶν) μεστοὶ, ὅτι τῷ θεῷ ἐκολλήθημεν.

**) Sehr richtig ſagt Luther in den Scholien: Dicit autem plenum. Nam principium hujus gaudii est, quum incipimus credere; postea, quum fides quotidie augescit meditando, docendo, studendo, tum fit plenum gaudium.

der wie mit dem Vater und dem Sohne innig und fest seyn, so müssen sie, weil Gott Licht ist, jede Sünde und Finsterniß von sich abthun, und ungetheilt im göttlichen Lichte wandeln. Dazu ermahnt Joh. seine Leser 1, 5—10. Tröstend, fügt er dann hinzu 2, 1. 2., daß wer eifrig ringe nach dem Leben im Lichte und die Sünde fliehe, dann, wenn er aus Schwachheit fehle, der Vergebung der Sünde bey Gott gewiß seyn könne durch Jesum Christum, unsren Fürsprecher bey dem Vater, den Heiland der Welt.

Jeder Mangel an Eifer in der sittlichen Heiligung unter den Christen hängt genau zusammen mit einer theilweisen Verdunkelung und Abgestorbenheit der Idee Gottes überhaupt, insbesondere aber seiner Heiligkeit. Sehr schicklich beginnt daher Joh. seine Paraklesis mit der ἀγγελία von der unbedingten Heiligkeit Gottes, die alles Unreine und alle Sünde nicht nur von seinem Wesen, sondern auch von seiner Gemeinschaft nothwendig ausschließe. Gott ist Licht, sagt er, V. 5. ὁ θεὸς φῶς ἐστι. Nur das attikellose φῶς drückt aus, was Joh. will, τὸ φῶς wäre in dieser Verbindung falsch; aber auch Luther übersetzt unrichtig, den Gedanken schwächend: ein Licht. Nachdrucksvoll setzt Joh. hinzu: Und ist durchaus keine Finsterniß in ihm (καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία). Licht aber und Finsterniß sind bey Johannes Symbole ethischer Begriffe, und zwar des ethischen Grundgegensatzes zwischen dem Guten, in welchem allein Leben, und dem Bösen, in welchem der Tod ist*). Wird nun Gott Licht schlechthin genannt, so ist dieß nichts anderes als der Ausdruck seiner unbedingten Heiligkeit, s. Jak. 1, 17. vergl. 13. — Zwar schon das A. T. lehrte einen heiligen

*) Schol. bey Matth. pag. 111. οὔτε γὰρ ἀγνοια, οὔτε πλάνη, οὔτε ἁμαρτία, οὔτε θάνατος.

Gott. Aber, wie die neuteſtamentiſche Gotteserkenntniß überhaupt vollkommener und reiner iſt, als die altteſtamentiſche, ſo auch iſt die volle Offenbarung des göttlichen Lichtweſens, der Heiligkeit und aller damit verwandten Eigenſchaften Gottes, erſt durch Jeſum Chriſtum geworden Ev. 1, 18. Und weil nun auf der Idee, daß Gott Licht ſey und keine Finſterniß in ihm, das ganze Werk der Erleuchtung und Belebung der Menſchheit durch Chriſtum beruhet, und die Johanneiſche κρίσις darin ihre Wurzel hat, ſo ſpricht Joh, als wäre dieß der Hauptinhalt des Evangeliums: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ, nemlich von Jeſu Chriſto u. ſ. w. — Von Verheißung kann hier die Rede nicht ſeyn, man müßte denn mit Wolf u. A. wider den klaren Zuſammenhang und alle Hermeneut. Regel annehmen, die ἀγγελία beziehe ſich nicht bloß auf das nächſte ὅτι, ſondern auf alles, was die Lehre Chriſti auch Verheißendes enthalte, was aber hier nicht ausdrücklich angegeben werde. Entweder alſo iſt ἐπαγγελία nur ſo viel als Ankündigung, alſo nicht mehr, als ἀγγελία, oder die Leſeart ἀγγελία, die ſich in mehreren Auctoritäten *) findet, iſt für die urſprüngliche zu halten. Dafür ſpricht auch das folgende ἀναγγέλλομεν. Vielleicht aber hat H. Stephanus Recht, der ἀπαγγελία vermuthet. Dieß wäre nun zwar, ſo echt Griechiſch das Wort iſt, im N. T. ein ἅπαξ λεγ.; da aber das Verbum dem Joh. geläufig iſt, ja unmittelbar vorher zwey Mahle von ihm gebraucht wird, ſo hat dieſe Conjectur um ſo mehr für ſich, da ſich aus ἀπαγγελία die Corruption ἐπαγγελία am beſten erklären

*) Unter den alten Ueberſetzungen ſind die beſten für ἀγγελία: die Auctorität der Philox. iſt dagegen unbedeutend. — Auch 3, 11. findet ſich ſtatt ἀγγελία in einigen Auctoritäten ἐπαγγελία.

läßt. — Auch ἀγγελία kommt im ganzen N. T. nur hier und 3, 11. vor *).

Die Construction mit ἐὰν V. 6. 7. 8. 9. 10. iſt ganz regelmäßig **). — Wohl mancher mochte in den Joh. Gemeinden wirklich ſo denken und wandeln, wie hier V. 6. 8. 10. communicativ und hypothetiſch geſchildert wird. Durch die communicative und hypothetiſche Form aber gewinnt die Rede einerſeits an ſchonender Feinheit, anderſeits an allgemeinerer Beziehung und Wirkung.

Zu V. 6. vergl. 2 Kor. 6, 14. Sagen, daß man ein Chriſt ſey (dieß iſt der Sinn von κοιν. ἔχ. μετ' αὐτοῦ, —), und dennoch der Sünde ergeben ſeyn, (das bildliche ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν iſt mehr, als das actuelle Sündigen, es iſt das ſündige Leben,) iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt, iſt Trug und Unwahrheit. — Das dem Joh. eigenthümliche ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, hier und Ev. 3, 21. entſpricht ganz dem Paul. ἀληθεύειν, Eph. 4, 15., ſo wie das nachherige ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην 2, 29. dem δίκαιον εἶναι.

V. 7. hängt mit V. 6. ſo zuſammen und hat den Sinn: Nur wer in der That und Wahrheit Gemeinſchaft mit Gott hat, alſo, wie Gott ſelber im Lichte iſt, ſo auch alle Finſterniß von ſich abthut und im Lichte, dem göttlichen (ἐν τῷ φωτὶ) wandelt, d. h. nach Gottähnlichkeit ſtrebt, — nur ein ſolcher iſt ein wahrer Chriſt; — nur ein ſolcher gehört wahrhaft zur heiligen Brudergemeinſchaft der Chriſten; nur ein ſolcher kann ſich der erlöſenden Kraft Chriſti bewußt werden und

*) Den Vorſchlag von Crell (Artemonius) bey Wolf, hinter ἀπ' αὐτοῦ zu interpungiren und ἐπαγγ. auf die V. 3 erwähnte κοινωνία zu beziehen, darf man nur hören, um ihn zu verwerfen.

**) S. Winers Grammat. S. 93.

ihre Wirkung an sich erfahren. — Hatte Paulus zu seiner Zeit vorzüglich die Lehre zu treiben, daß ohne den lebendigen Glauben an Jesum Christum kein Lichtleben, keine sittliche Besserung, keine Heiligung, ja keine Liebesgemeinschaft unter den Menschen entstehen könne: so lag dagegen jetzt, da sittliche Trägheit und Halbheit sich mit dem Scheinleben der πιστις und der κοινωνια begnügten, dem Joh. ob, zu zeigen, daß ohne den Ernst der Besserung und Heiligung, — ohne das Wandeln im Lichte, der Glaube todt, die Brudergemeinschaft der Christen ohne Wesen und Bestand, und die Erlösung durch Christum ohne Wirkung sey. Die κοινωνια der Christen ist eine Gemeinde der Heiligen (der Kinder Gottes und des Lichtes), ihr Band die reine ungefärbte Bruderliebe. Also in der Finsterniß wandeln und von der Welt seyn, — und doch zu dieser κοινωνια gehören wollen ist ein Widerspruch. Nur wer wahrhaft ein Kind Gottes ist, — kann die Brüder lieben; in der Welt, in der Finsterniß herrscht der Haß. Und eben so, soll die durch Christum erworbene und im Glauben angeeignete Erlösung kein bloßes Gedankending seyn, so muß aus dem Glauben nothwendig die Kraft der Heiligung entsprießen, und so die Idee der Erlösung in uns zur That und lebendigen Wahrheit werden.

Ist dieß der Zusammenhang der Stelle, so ist auch die Lesart μετ' ἀλλήλων die allein richtige. Auf den ersten Anblick zwar scheint μετ' αὐτοῦ, was sich schon bey Tertullian und Clemens v. Alex. findet und also sehr alt ist*), leichter und auch richtiger zu seyn. Bey genauerer Betrachtung aber sieht man, daß dadurch der Gedanke etwas Stillstehendes und Tautologisches be-

*) S. Griesbach V. L. Clemens hat beyde Lesearten, Cod. A aus Correctur, wie es scheint. Tertullian liest so de pudic. Cap. 20.

kommt, und der Uebergang zum folgenden καὶ αἷμα u. ſ. w. merklich erſchwert wird. Johannes aber, ſo ſehr er auch ſonſt das Kreisförmige der Gedanken liebt, will doch hier offenbar nicht V. 6. wiederholen, ſondern, wie man aus dem Schluß von V. 7. ſieht, — weiterſchreitend, aus dem vorhandenen Glauben an das αἷμα Chriſti und aus der beſtehenden Brudergemeinſchaft auf die Nothwendigkeit der lebendigen Gemeinſchaft mit Gott und der eifrigen Heiligung zurückſchließen laſſen. Augenſcheinlich alſo verdankt das μετ' αὐτοῦ ſeinen Urſprung nur der Schwierigkeit von μετ' ἀλλήλων. Noch unſtatthafter und offenbar wider den Joh. Sprachgebrauch 3, 28. 4, 7. 12. 2 Br. 5., wo ſich ἀλλήλοι immer auf das gegenſeitige Verhältniß der Chriſten bezieht, — iſt, mit Auguſtin, Beza und Calvin zwar μετ' ἀλλήλ. zu leſen, es aber auszulegen, als ſtände μετ' αὐτοῦ. Die beyden letzteren insbeſondere erklären es von der mutua communio Dei et sanctorum. So auch Lange.

Semler nimmt καὶ vor τὸ αἷμα für namque. Dadurch aber wird der Zuſammenhang, wie wir ihn oben entwickelt haben, geſtört. — Ganz, wie bey Paulus, ſteht hier αἷμα Ἰ. Χρ. τ. υἱοῦ αὐτοῦ nach Hebräiſcher Art von dem blutigen Tode Chriſti, dem Hauptmomente ſeiner Erlöſungsthätigkeit auf Erden. Während aber Paulus damit meiſt die Kraft der δικαίωσις und der ἀπολύτρωσις, oder der ἄφεσις τῶν ἁμαρτ. verbindet, vergl. Röm. 3, 25. 5, 9. Epheſ. 1, 7. Col. 1, 14., knüpft Johannes hier daran die Kraft der Reinigung von Sünden. Der Begriff iſt weſentlich derſelbe, nur die Form iſt verſchieden; die Johanneiſche Form ſteht der altteſtamentl. Opferſymbolik näher, vergl. Hebr. 9, 14. Aus V. 9. aber ſieht man, daß dieſer καθαρισμὸς durch das αἷμα Chriſti mehr der Paul. δικαίωσις als der damit verwandten ἄφεσις τ. ἁμαρτ. entſpricht und ſich von dieſer unterſcheidet, wie von dem idealen Grunde einer Sache die reale Folge.

V. 8. 9. und 10. iſt gegen diejenigen gerichtet, die, obwohl Chriſten, doch das dem Chriſten weſentliche Bewußtſeyn von der in jedem Moment des irdiſchen Lebens vorhandenen Erlöſungs- und Verſöhnungsbedürftigkeit des Menſchen nicht in ſich trugen. So fern nun darin immer ein Mangel an ſittlicher κρίσις, an echt chriſtlicher Gewiſſenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit liegt, wodurch dem Eifer in der Heiligung und der Weltentſagung der Sporn genommen und die volle Wirkſamkeit der Erlöſung durch Chriſtum gehemmt wird: ſo macht Joh. darauf aufmerkſam, daß, wo das ſtete Bewußtſeyn von der dem irdiſchen Leben anklebenden Sünde fehle, da auch das Gefühl von der Erlöſung ſchwach und mangelhaft ſey, der Menſch ſich ſelbſt täuſche und das Werk Chriſti grundlos und zwecklos erſcheine.

Eine andere Anſicht von dieſer Stelle hat Grotius. Geſtützt auf ἡμαρτήκαμεν V. 10., welches er als ein ſtrenges Perfectum genommen wiſſen will, bemerkt er zu V. 8., ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν ſey ſo viel als: si putamus nobis Christo et eius cognitione opus non fuisse, ut a peccatis purgaremur; ἁμαρτίαν ἔχειν ſey nicht: nunc in peccatis esse, sed ob peccata reum fieri posse, Ioan. 9, 41. 15, 22. 24. Iac. 4, 17. Und zu V. 9. bemerkt er: si fateamur, nos in gravibus peccatis vixisse ante notitiam evangelii ac propterea opus habuisse medicina — *).

Dieſe Erklärung aber iſt falſch aus folgenden Gründen: Erſtlich ſchreibt Joh. nicht an ſolche, die etwa eben Chriſten geworden und über die Art und das Princip ihres Ueberganges zum Chriſtenthume in Irrthum

*) So vor Grotius ſchon Schlichting; neuerdings Löffler in ſeiner Schrift über die kirchl. Genugthuungslehre. Gegen Grotius ſtreitet ſchon mit Glück Calovius Bibl. illustr. zu d. St.

waren, auch ſtreitet er nicht etwa gegen die Judenchriſtliche ἰδιοδικαιοσύνη, wie Paulus im Römerbriefe; ſondern offenbar an ſolche ſchreibt er, die längſt Chriſten geworden waren, aber aus ſittlicher Trägheit das Werk der Heiligung und Weltentſagung nicht ernſt und ſtreng genug trieben, bey denen alſo das Chriſtliche Princip noch nicht zur vollen Herrſchaft und κρίσις gelangt war. Auch der Chriſt hat, ſo lange er im Fleiſche wandelt, mit der Sünde zu kämpfen, dieſelbige zu bekennen, und durch Buße und Glauben zu überwinden. — Hierauf bezieht ſich die Paraklesis des Br. überhaupt, und unſere Stelle insbeſondere. Der ganze Zuſammenhang von V. 5 an lehrt, daß Joh. es hier nur mit dem gegenwärtigen ſittlichen Zuſtande ſeiner Leſer zu thun hat, und ſie vor allem Stillſtehen, aller Halbheit in der Heiligung und Scheidung zwiſchen Licht und Finſterniß warnen will. Gerade in dieſer Hinſicht konnte und durfte Joh. keinen Unterſchied machen zwiſchen größeren und geringeren Sünden. Wenn alſo Grotius V. 9. unter τὰς ἁμαρτίας peccata gravia — ante notitiam evangelii verſtehen will, ſo iſt das eben ſo falſch, als wenn Druſius meint, Joh. ſpreche hier, weil er es mit Chriſten zu thun habe, nur von peccatis levibus seu minutis. Zweytens bezeichnet ἁμαρτία an und für ſich im N. T. nie, und auch Joh. Ev. 9, 41. 15, 22. 24. *) Jak. 4, 17. nicht, die Schuld der Sünde, ſondern zuweilen nur und in gewiſſen Relationen die ſchuldvolle Sünde. Hier aber kann eine ſolche Nebenbedeutung wegen des ὁμολ. V. 9 und wegen V. 10. und 2, 1. ἡμαρτήκ. und ἁμάρτητε — ἁμάρτῃ durchaus nicht Statt finden. Drittens endlich muß, da ringsum V. 8. 9. 10. 2, 2. der conſtante Gebrauch des Präſens auf den gegenwärtigen

*) S. m. Commentar zu dieſen St.

Zustand der Leser hinweist, ἡμαρτήκαμεν V. 10. prä-sentisch, d. i. als ein Perfectum continuativum, wie Joh. das Perfectum oft gebraucht, genommen und ebenfalls auf das gegenwärtige Leben der Christen be-zogen werden.

Unter ἀλήθεια V. 8. versteht Grotius studium veri. Genauer und richtiger ist darunter hier, wie V. 6 ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, die Wahrheit im objecti-ven Sinne zu verstehen, aber nicht, wie Einige meinen, die besondere und einzelne Christliche Wahrheit und Lehre, sondern vielmehr zunächst die Wahrheit überhaupt. Freylich gebraucht Joh. ἀλήθ. oft von der Christli-chen Lehre z. B. 3, 19. Aber die Christliche Wahrheit ist für Joh. die Wahrheit schlechthin, im Gegensatz ge-gen das ψεῦδος schlechthin, und diese hat immer Beziehung auf den λόγος τοῦ θεοῦ. So auch hier, vergl. V. 10. Wer sich seiner Sündhaftigkeit nicht bewußt ist, und seine Sünde nicht bekennt, ist schon in so fern unwahr, weil schon das natürliche Gesetz und Gewissen den Men-schen zum Bewußtseyn und Bekenntniß seiner Sünde zwingt. Der Christ aber ist, wenn er seine Sünde nicht bekennt, um so unwahrer, da der λόγος τοῦ θεοῦ, das geoffenbarte Wort Gottes, indem es ihm das göt-liche Gesetz, das reine Lichtwesen Gottes und die flecken-lose Gerechtigkeit des Erlösers vorhält, sein Gewissen nothwendig schärfer und gegen die Sünde in ihm zarter und kritischer machen muß.

V. 9. ist zweifelhaft, worauf πιστός ἐστι καὶ δί-καιος zu beziehen sey, ob auf Christus, oder auf Gott, und in welchem Sinne.

Für die Beziehung auf Christus könnte man an-führen, Christus werde gleich darauf 2, 1. δίκαιος ge-nannt, (vergl. V. 2, 29. 3, 7.), und im Vorhergehenden V. 7. sey er das örtlich nächste Subject; auch werde dort ebenfalls von ihm gesagt, was hier von dem πιστὸς

καὶ ἁμ., daß er uns von unseren Sünden reinige; endlich aber werde ja Christus in der Apokalypse 1, 5. 3, 14. 19, 11. so wie im Hebräerbriefe 2, 17. 3, 2. 5. vorzugsweise als πιστὸς dargestellt. — Aber gesetzt, nicht bloß 2, 1. und 3, 7., wo es offenbar ist, sondern auch 2, 29., wo die Beziehung wenigstens schwankend ist, werde Christus vorzugsweise ὁ δίκαιος genannt: so folgt daraus für unsere Stelle um so weniger, da die Beziehungen auf Gott und Christus in unserem Br. nicht selten zusammenlaufen. Auch ist im Vorhergehenden das herrschende Subject, nicht Christus, sondern Gott; Christus — und zwar nicht einmahl Er selbst, — sondern nur sein αἷμα, ist V. 7. bloßes Nebensubject. Das Prädicat πιστὸς aber, betreffend, so liegt in dem pseudojohanneischen und meist sehr abweichenden Sprachgebrauch der Apokalypse kein hermeneutischer Kanon für die echten Schriften des Joh. Auch wird Christus in der Apok. nur als μάρτυς, ὁ πιστὸς und ἀληθινὸς genannt. Im Hebräerbriefe aber, selbst 2, 17., welche Stelle der unsrigen scheinbar am ähnlichsten ist, wird die Treue Christi, nicht gegen uns, sondern gegen Gott gepriesen, in einer Beziehung, die unserer Stelle völlig fremd ist.

Da, wie gesagt, in der ganzen Stelle V. 5 — 10. Gott das Hauptsubject ist, da auch sonst im N. T., besonders bey Paulus, in Beziehung auf das Erlösungswerk als eine Haupteigenschaft, — nicht Christi, sondern Gottes das πιστὸν εἶναι καὶ δίκαιον besonders hervorgehoben wird, (vergl. 1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2 Kor. 1, 18. 1 Thess. 5, 24. wegen des πιστὸς, und Röm. 1, 17. 3, 5. 21. 22. 25, 26. 10, 4. u. a. m. wegen des δίκαιος,) und da nach dem neutest. Lehrtypus zwar Christus derjenige ist, durch den und in dem wir Vergebung der Sünden, Versöhnung und Zugang zum Vater haben, Gott aber als die letzte Ursach aller Sündenvergebung und Versöhnung dargestellt wird, von

dem ſie, durch Chriſtum vermittelt, herrührt *), ja dieſer Lehrtypus auch hier gleich darauf 2, 1. befolgt wird: ſo kann πιστ. u. δικ. hier nur von Gott geſagt ſeyn.

In wie fern aber wird Gott in Beziehung auf die Sündenvergebung πιστὸς und δίκαιος genannt?

Treu (πιστὸς) iſt Gott, ſowohl im A. wie im N. T., ſo fern er hält, was er zuſagt, das Verheiſſene erfüllt, — dem geoffenbarten Wort und Geſetz, das er gegeben hat, getreu bleibt. Auf dieſe Treue und Wahrhaftigkeit Gottes in Beziehung auf ſeine Verheiſſungen und Geſetze bauet Paulus die Realität und unwandelbare Gewißheit der Erlöſung durch den Glauben an Chriſtum Röm. 3, 3., die innere Einheit und Feſtigkeit des Evangeliums 2 Kor. 1, 18 ff., und die Hoffnung des ewigen Lebens, wozu wir berufen ſind 1 Theſſ. 5, 24. Tit. 1, 2. Weil nun Gott ſchon im A. B. die Vergebung der Sünden unter der Bedingung der Buße verheiſſen hatte, z. B. Jerem. 31, 31 ff. vergl. Hebr. 8, 8 ff. Micha 7, 18 ff. Hoſ. 6, 15 ff. Zeph. 3, 12 ff. u. a. m., dieſe Verheiſſung aber im N. B. beſtätigt und durch die Heilsanſtalt Chriſti realiſirt hat, ſo wird er auch hier πιστὸς genannt, ſo fern er den Bußfertigen ihre Sünden vergiebt.

Wenn aber Joh. in derſelbigen Beziehung hinzufügt, καὶ δίκαιος, ſo iſt dieß, nimmt man δίκαιος im ſtrengen Sinne, auf den erſten Anblick darum ſo ſehr auffallend, weil ſonſt die Sündenvergebung als ein Act der göttlichen Gnade und Liebe dargeſtellt wird.

Grotius und einige Andere **) heben die Schwierigkeit dadurch, daß ſie ſagen, δίκαιος ſey hier nach einem

*) Tit. 2, 14. kann nicht als Einwurf dagegen gelten. In der populären Redeweiſe der Schrift wird Mittelbares und Unmittelbares zuweilen miteinander vertauſcht.

**) So auch Carpzov in Epp. cathol. septenarius zu d. St. δίκαιος, ſagt er, ſey hier ſo viel als gratiosus.

Hebraismus so viel, als gütig, bonus, lenis. Aber obwohl צדיק und dem entsprechend das alt- und neutestam. δίκαιος zuweilen die Nebenbedeutung des Gütigen hat; Grundbedeutung bleibt doch immer die des Gerechten. Dem Hebräer erschienen die Tugenden des Wohlwollens, der Gütigkeit, Billigkeit, Barmherzigkeit als gesetzliche Pflichten der צדקה, δικαιοσύνη, deren voller Umfang und Inhalt nur durch das, was wir Frömmigkeit nennen, genügend bezeichnet werden kann. Dem zu Folge läßt sich wohl sagen, die Hebräische δικαιοσύνη sey zuweilen die gütige, barmherzige Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, nie aber, es sey die Gütigkeit, Barmherzigkeit und dergleichen schlechthin und an und für sich. Keine Stelle weder des A. noch des N. T., wo δικαιοσύνη weniger Gerechtigkeit, als Güte und dergl. zu seyn scheint, widerspricht bey genauerer Betrachtung der hier gegebenen Erörterung *). Aber gesetzt, δίκαιος käme sonst geradezu vor für gütig, so kann es doch in unserer Stelle diese Bedeutung nicht haben. Abgesehen davon, daß Johannes δίκ. und δικαιοσύνη sonst nie anders, als im strengsten, ursprünglichen Sinne gebraucht, so er-

*) Grotius führt zu seiner Vertheidigung an 1 Sam. 12, 7. Psalm 112, 8. (9.) Matth. 6, 1. Aber 1. Sam. 12, 7. vergl. 8—11. (die scheinbarste Stelle von allen, die Grotius anführt) ist δικαιοσύνη nicht sowohl Wohlthat, sondern vielmehr das Rechtthun, Rechtschaffenhandeln Gottes gegen das Volk seines Eigenthumes, das er züchtigt und straft, je nachdem es verdient hat. Ps. 112, 8. (9.) ist δικ. die Hebräische Pietät, wozu die ἐλεημ. nothwendig gehörte. Matth. 6, 1 aber ist es ebenfalls die ganze Hebräische Frömmigkeit nach dem Gesetz deren einzelne Stücke, Almosengeben, Gebet und Fasten V. 2. 5. 16. aufgezählt werden. — Die Hauptstellen für die Bedeutung, Gnade, Güte, Wohlthat sind nach Dr. Gesenius im A. T. Ps. 24, 5. Prov. 10, 2. 11, 4. Ps. 40, 10. 48, 11. 145, 17. Aber in allen diesen Stellen ist der Grundbegriff der Hebräischen Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit mehr oder weniger unverkennbar. — Ueber Matth. 1, 9 Joh. Ev. 17, 25., die gewöhnlich als Beweisstellen aufgeführt werden. s. m. Commentar zu Joh. 17, 25. B. 2. S. 452. —

laubt hier das vorausgehende Synonymum πιστὸς auf keine Weise, von der urſprünglichen Bedeutung abzuweichen. Denn der Treue iſt die Gerechtigkeit unmittelbar verwandter, als die Güte, Gnade und dergl. Ja die Treue iſt eben eine der weſentlichſten Tugenden des Gerechten, und die Gerechtigkeit die Quelle der Treue. Mit πιστὸς alſo verbunden kann δίκαιος hier nur ſeyn, gerecht, nicht gütig.

Indem nun aber die älteren Exegeten der Ev. Kirche vor und nach Grotius δίκαιος hier im ſtrengen Sinne nehmen, verfehlen ſie doch ſämmtlich die einfache und richtige Anſicht unſerer Stelle *). Ihrem dogmatiſchen Syſteme zu Liebe und aus Mißdeutung und Mißbrauch der hermeneutiſchen Analogie der Schrift geben ſie dem δίκ entweder eine Beziehung auf die kirchliche Genugthuungslehre, oder, einen vermeintlichen Paul. Sprachgebrauch auf Johannes übertragend, nehmen ſie es für δικαιῶν. Beides aber iſt offenbar falſch. Denn geſetzt, die kirchliche Genugthuungslehre wäre in der Schrift ausdrücklich ausgeſprochen, ſo iſt ſie doch unſerer Stelle, unſerem Briefe, ja den Johanneiſchen Schriften überhaupt fremd. Und was die Synonymie von δίκαιος und δικαιῶν betrifft, ſo iſt dieſer Sprachgebrauch nicht nur in den Johanneiſchen, ſondern auch in den Paul. Schriften nicht vorhanden. Denn, obgleich δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ von Paulus zuweilen activiſch und tranſitiv gebraucht wird, ſo kommt doch δίκαιος niemahls bei ihm vor für δικαιῶν; im Gegentheil wird beydes Röm. 3, 26. neben einander ſtehend genau unterſchieden. Johannes aber kennt weder die tranſitive δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ, noch hat er den Paul. Begriff von δικαιοῦν; weßhalb der activiſche und tranſitive Begriff von δίκαιος bey ihm undenkbar iſt.

*) S. Calvin, Beza zu d. St., verglichen Calovius und Wolf zu d. St.

Einfacher und richtiger nimmt man δίκαιος hier synonym mit πιστὸς, aber so, daß der weitere Begriff δίκαιος den engeren Begriff πιστὸς erweitert und begründet. Gott, will Johannes sagen, ist treu, weil er gerecht ist. Aus Gerechtigkeit hält er dem reuigen Sünder, was er versprochen und als Gesetz des neuen Bundes geoffenbaret hat, daß nämlich der Sünder, wenn er seine Sünden bereue und bekenne, Vergebung und neue Lebenskraft von ihm empfangen solle.

Ἀδικία und ἁμαρτία sind verwandte Begriffe; jenes ist der Widerspruch gegen das göttliche δίκαιον, dieses die Abweichung von dem göttlichen νόμος. — Die ἄφεσις τῶν ἁμαρτ. und das καθαίρειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας sind Correlata, jenes aber bezieht sich mehr auf das Vergangene, dieses auf das Zukünftige; jenes bezeichnet den idealen Act Gottes, wodurch er statt der ὀργὴ über den Sünder Barmherzigkeit und Liebe (ἔλεος) gegen ihn übt, und Gnade für Recht ergehen läßt, dieses aber bezeichnet die Thätigkeit der göttlichen Gnade bey der Heiligung des Menschen.

V. 10. Nicht bloß sich selbst, will Johannes sagen, täuscht der Mensch, der das Bewußtseyn der Sünde in sich leugnet, nein, auch Gott, den Treuen und Gerechten, macht er dadurch zum Lügner und widerspricht oder entsagt so dem Worte Gottes.

Wie V. 9., so ist auch hier Gott, nicht Christus, das Subject, worauf αὐτὸν und αὐτοῦ zu beziehen ist. Der λόγος τοῦ θεοῦ, wovon Johannes sagt, daß er in einem solchen, der seine Sünden nicht bekenne, nicht Statt finde (καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν,) ist die Offenbarung Gottes, insbesondere das Evangelium Jesu Christi *), — Gehen wir in der weiteren Auslegung dieses Verses zunächst hiervon aus, so ist der einfache

*) Andere Auslegungen s. bey Calovius.

Gedanke des Johannes der, daß weil das Evangelium auf der μετάνοια beruhe, dieſe aber auf dem Bewußtſeyn der Sünde, derjenige, der dieſes Bewußtſeyn nicht in ſich trage, auch kein wahrer Chriſt ſey. Die ganze Heilsanſtalt Gottes in Chriſto hat ihren Grund darin, daß die Menſchen vor Gott allzumahl Sünder und unfähig ſind, ſich ſelber zu erlöſen. Da nun dieſer Satz, den der natürliche Menſch (ὁ κόσμος) ſo gerne leugnet, in ſeinem ganzen Umfange, ſeiner vollen Wahrheit nur durch die Offenbarung des göttlichen Lichtes und Rechtes, der δικαιοσύνη und ὀργὴ τοῦ θεοῦ, Röm. 1, 18—3, 23. vergl. Pſalm 19, 13., recht erkannt werden kann, alſo als Wort Gottes, als λόγος τοῦ θεοῦ angeſehen werden muß, — ſo ſagt Johannes in ſo fern, daß, wer da ſage, er ſey kein Sünder, Gott zum Lügner mache, vergl. Röm. 3, 4., und daß das Wort Gottes nicht in ihm ſey, d. h. von ihm nicht anerkannt und geglaubt werde.

Cap. 2, 1. Wer bedenkt, daß Gott Licht iſt, und daß es ohne fortwährende Heiligung und Reinigung keine Gemeinſchaft mit ihm giebt, kein Heil in Chriſto, — wer ſich ferner der menſchlichen Schwäche und ſeiner Erlöſungsbedürftigkeit in jedem Augenblicke, wie er ſoll, bewußt iſt, der muß nothwendig eifrig darnach ſtreben, daß er je länger je mehr der Sünde los und ledig werde. — Das iſt der Uebergang und das paränetiſche Moment von 2, 1. — In Erwägung aber, daß auch der eifrigſte Chriſt, ſo lange er im Fleiſche wandelt, nie ganz frey werden kann von der Sünde, fügt Joh. der unbedingten Ermahnung zum Nichtſündigen den Troſt hinzu, daß, wenn nun auch Jemand bei allem Eifer nach Heiligung dennoch ſündige, er durch Chriſtum bey Gott Verſöhnung finde.

Im Evangelium wird der heilige Geiſt der παράκλητος der Jünger genannt, ſo fern er als der Geiſt der Wahrheit ihr Beiſtand, Helfer und Rathgeber war im Werke des Evangeliums. In einem andern, obgleich

verwandten Sinne wird hier Christus der Paraklet genannt, so fern er, wie Paulus Röm. 8, 34. sagt, zur Rechten Gottes (hier πρὸς τὸν πατέρα) uns vertritt, oder, wie es im Hebräerbr. 7, 25. vergl. 9, 24. heißt, als der ewige Hohepriester für uns bittet. Gerade in diesem Sinne gebraucht Philo das Wort παρακαλεῖν und παράκλητος sehr häufig vom jüdischen Hohenpriester als dem Fürsprecher und Fürbitter für die Sünden des Volkes bey Gott *). — Der Sinn dieser bildlichen, aus der jüdischen Opfer- und Priestersymbolik entnommenen Vorstellungsweise ist kein anderer, als der, daß Jesus Christus auch in seiner δόξα beym Vater seine Versöhnungsthätigkeit fortsetze. Das Trostreiche in diesem Gedanken leuchtet ein. Wäre Christus nicht der ewige Paraklet für uns bey Gott, so wäre seine erlösende und versöhnende Thätigkeit nur auf sein irdisches Leben beschränkt, und könnte in so fern nicht als ewig und vollkommen gedacht werden. Die Erlösung würde alsdann nur als eine einzelne symbolische That gelten, keine volle Realität haben, und vor Mißverstand und fleischlicher Auffassung schwer gesichert werden können. Oder mit andern Worten, — ohne den ewig thätigen Erlösungs- und Versöhnungsgeist Christi, ohne das πνεῦμα Χριστοῦ, wäre Christus kein vollkommener, kein lebendiger Christus, sondern nur eine einzelne unfruchtbare irdische Erscheinung gewesen **).

Mit Recht gebraucht Joh. hier das communicative ἔχομεν, denn auch er bedurfte der παράκλησις Christi bey dem Vater stets. Grotius aber versteht dieß anders. Non dicit, sagter, habet ille advocatum sed ecclesia habet, quae pro lapso precatur. Preces autem

*) S. Carpzov Exercitatt. in Ep. ad Hebr. e Philone p. 154. und Loesner Observ. in N. T. e. Phil. p. 496.

**) Stellen, wie 1 Petri 3, 18. Hebr. 9, 26. 27. 28. widersprechen dieser Ansicht nicht, denn das ἅπαξ geht nur auf das erlösende und versöhnende Moment im Tode Christi. —

ecclesiae Christus more advocati deo patri commendat. — Schon vorher bemerkt er: Si quis tamen peccaverit, adde, et se ecclesiae regendum sanandumque tradiderit u. ſ. w. Aber wo ſteht von der Vermittelung der Kirche auch nur eine Sylbe?

Nicht weniger falſch iſt, wenn Grotius auch hier δίκαιος nur für bonus, lenis gelten laſſen will. Wenn aber irgendwo, ſo iſt δίκαιος hier im ſtrengſten Sinne zu nehmen. Nur der gerechte, ſchuldloſe *) Chriſtus kann Fürſprecher ſeyn bey Gott für Andere, Hebr. ſ. 7, 26. 1 Petri 3, 18. vergl. Ev. Joh. 16, 8. 10. — Dieſe Stellen verbieten jede andere Erklärung, auch die, welche das Wort hier activiſch nimmt **).

Die Verbindung mit dem folgenden V. 2. iſt nicht ſowohl eine beſtimmt aitiologiſche, als vielmehr eine explicative und erweiternde. Dieß wird durch das καὶ αὐτὸς — (welches hier nicht ſowohl nam, quia — als vielmehr et ipse, idemque ille — zu überſetzen wäre) beſtimmt angedeutet. Der Zuſammenhang aber iſt dieſer: Chriſti Parakletenamt bey Gott gründet ſich darauf, daß er ſelber der ἱλασμὸς geworden iſt für unſere Sünden, ja für die Sünden der ganzen Welt. Der Begriff ἱλασμὸς bezieht ſich auf das Verſöhnungsamt Chriſti auf Erden, insbeſondere auf ſeinen Tod, vergl. Röm. 3, 25. Ohne die erlöſende und verſöhnende Thätigkeit Chriſti auf Erden iſt auch ſeine himmliſche nicht denkbar. Jene war der nothwendige hiſtoriſche Anfangs- und Anknüpfungspunct ſeines himmliſchen Parakletenamtes in der Zeit und unter den Menſchen. — Wenn Grotius ſagt, ἱλασμὸς ſtehe hier nach einem Hebraismus für ἱλαστὴρ, ſo iſt das richtig. Wenn aber Calovius bemerkt, Johannes ſetze hier das Abſtractum für das

*) Die Arm. Ueberſ. fügt erklärend hinzu, καὶ ἀμωμος.

**) So Le Moyne bey Wolf in d. Curis zu d. St.

Concretum nicht ohne Nachdruck, ſo könnte der Nachdruck, wenn einer darin liegt, höchſtens der ſeyn, daß Chriſtus ἱλαστὴρ genannt werden könnte, als Verſöhner durch irgend etwas außer ihm, ἱλασμὸς aber nur durch ſich ſelbſt, vergl. Hebr. 9, 12—14. Irrig ſagt Grotius, ἱλάσκειν ſey, facere ut cessent peccata, und der Sinn des Ganzen ſey, Christus vires praestat, ne peccemus in posterum *). Das heißt den urſprünglichen Sinn des bildlichen Ausdrucks ganz daran geben, die mittelbare Wirkung für die Sache ſelbſt nehmen, und den Zuſammenhang mit dem Schluß von V. 1. unterbrechen. So oft Chriſtus im N. T. ἱλασμος, ἱλαστήριος und dergl. genannt wird, Röm. 3, 25. Hebr. 2, 17., bezieht ſich dieſer ſymboliſche Ausdruck auf ſein Amt der Verſöhnung und der Friedensſtiftung, auf ſeine Offenbarung des göttlichen ἔλεος, der göttlichen Gnade und Liebe, im Gegenſatz gegen die ὀργὴ der göttlichen Gerechtigkeit. So auch hier.

Daß Johannes hinzufügt, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, bezieht ſich nicht auf den Gegenſatz zwiſchen Juden und Heiden **), ſondern vielmehr auf den Gegenſatz zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten überhaupt ***). Nach Joh. war Chriſtus der σωτὴρ τοῦ κόσμου 4, 14. Ev. 4, 42. Die Erlöſung und Verſöhnung Chriſti, obwohl ſie in ihrer hiſtoriſchen Entwickelung der That nach immer nur die jedesmahligen κλητοὶ begreift, erſtreckt ſich doch ihrer Idee nach (κατὰ δύναμιν) auf das ganze menſchliche Geſchlecht, als das noch zu erlöſende (ὅλον τ. κόσμον). — Indem aber Joh. den Erlöſungs- und Verſöhnungs-

*) S. wie Calov. den Grotius widerlegt aus des Grotius eigener Schrift de satisfactione Christi Cap. VII. und X.

**) So Cyrill.

***) Andere Anſichten, und welche Exegeten aus der älteren Zeit der unſrigen zugethan ſind, ſ. bei Calovius zu d. St.

reis Christi so bis zu seiner äußersten Peripherie erweitert darstellt, was will er damit? Etwa den Stolz des Jüdischen Particularismus beugen? Wohl schwerlich! Seine Leser waren wenigstens der größeren Zahl nach Heidenchristen. Ueberhaupt aber war wohl der Jüdische Particularismus in den außerpaläſtinenſiſchen, beſonders den Griech. Gemeinden, damahls, als Johannes ſchrieb, ſchon längſt im Verſchwinden begriffen, oder vielleicht gar nicht mehr vorhanden. Dem wachſenden Uebergewicht des heidenchriſtlichen Elements in dieſen Gegenden mußte er nothwendig je länger je mehr weichen. Statt des Jüdiſchen Particularismus aber entſtand vorzüglich in den heidenchriſtlichen Gemeinden nach und nach ein Chriſtlicher, nemlich Hoffarth und geiſtlicher Stolz gegen die Nichtchriſten, den νόσμος der Sünde und des Irrthums. Wie nun ſchon Paulus davor warnend, Tit. 3, 2—7. 1 Kor. 5, 9—13., Sanftmüthigkeit gegen alle Menſchen empfiehlt, und den Chriſten zu bedenken giebt, daß ſie weiland auch geweſen, was jene, die ſie jetzt verachteten, und daß ſie nicht aus Verdienſt ihrer Werke, ſondern allein durch die Barmherzigkeit der göttlichen φιλανθρωπία erlöſt ſeyen: ſo auch will Joh. ſeine τεκνία vor jenem Chriſtlichen Particularismus warnen und ſie erinnern, daß Chriſtus gekommen ſey, als Heiland und Verſöhner für die ganze Welt. Da Joh. ſonſt im Br. einen ſo ſehr ſcharfen Gegenſatz macht zwiſchen den Kindern Gottes, den Chriſtlichen Brüdern, und der Welt, ſo war eine ſolche Hinweiſung auf die univerſelle Gnade Gottes in Chriſto hier um ſo nothwendiger.

Dritter Abſchnitt.

Cap. 2, 3—17.

Dem Anfange des vorigen Abſchnittes analog, und um das 1, 5. 6. Geſagte weiter zu entwickeln, zeigt

Joh. V. 3—5., daß ohne das Halten der Gebote Gottes (ohne das Wandeln im Lichte 1, 6.) weder wahre Erkenntniß, noch wahre Liebe Gottes, also auch keine Gemeinschaft mit ihm und kein Bleiben in ihm Statt finde und bestehe. Joh. schreibt an Christen, die es waren und seyn wollten, vergl. V. 13 ff., also an solche, die Gott erkannt zu haben und ihn zu lieben glaubten. Um so zwingender ist der Schluß, der der Ermahnung V. 3—5. zum Grunde liegt.

Gegen das eingebildete, sittlich leere Christenthum Vieler jener Zeit heißt es V. 3.: Dadurch allein bewährt sich die wahre Erkenntniß Gottes, daß man thut, was er geboten hat.

Αὐτὸν und αὐτοῦ hier und V. 4. 5. darf nur auf Gott, als das herrschende Subject im vorigen Abschnitte, bezogen werden. So Oekumenius und die Scholien bey Matthäi *), Erasmus, Calvin, Beza, Piscator u. A. Andere dagegen, Luther, Grotius, Calovius, Bengel, Semler u. m. beziehen αὐτὸν und αὐτοῦ V. 3—5. auf Christus, als das örtlich nächst vorhergehende Subject V. 2. Allein V. 2. ist nur ein Zwischengedanke. Zum sicheren Zeichen, daß V. 3—5. nicht auf Christus zu beziehen sey, gebraucht Johannes V. 6., wo von Christo die Rede ist, das auf Entfernteres hinweisende ἐκεῖνος. Wird V. 3—5. von der Erkenntniß und den Geboten Christi, nicht Gottes verstanden: so wird der Zusammenhang und die Analogie dieser Verse mit 1, 5 ff. gestört, der Gedanke V. 5. unklar und die von Joh. 4, 7 ff. ausdrücklich behauptete Zusammengehörigkeit der Erkenntniß und Liebe Gottes, als der beyden wesentlichen Stücke der Gemeinschaft mit Gott aufgehoben.

*) Pag. 216.

Einige, z. B. Carpzov, wollen aus Liebe zum Emphatiſchen, Andere aber, z. B. Lange, wegen der ſcheinbaren Identität der Gedanken V. 3 und V. 5. das ἐγνώκαμεν und ἔγνωκα αὐτὸν V. 3 und 4. nicht von der Erkenntniß, ſondern von der Liebe Gottes verſtanden wiſſen. Lange beruft ſich dabey auf den alt- und neuteſtam. Sprachgebrauch, nach welchem יָדַע 1 Moſ. 18, 19. Proverb. 23, 27. Hiob 9, 21. und γινώσκειν Joh. 10, 14. 2 Tim. 2, 19. Röm. 7, 29. ſo viel ſeyn ſoll, als lieben.

Allein in keiner von dieſen Stellen, wo יָדַע und γινώσκειν wirklich vorkommt, (denn Prov. 23, 27. und Röm. 7, 29. ſucht man es vergebens,) iſt jene Bedeutung erweislich. Das Wort hat, beſonders wenn es ſo viel iſt, als anerkennen, beachten, oder tief und innig kennen, wohl die mehr oder weniger entfernte Nebenbedeutung des Liebens, des Bekümmertſeyns und dergleichen, niemahls aber iſt es weder im A. noch im N. T. gerade ſo viel, als lieben, ſondern die Grundbedeutung des Erkennens iſt immer die verherrſchende *). Aber geſetzt, γινώσκειν käme im A. und

*) Auch Wahl und Bretſchneider geben dem neuteſt. γινώσκειν ex hebraismo die Bedeutung des Liebens. Wahl beruft ſich auf Matth. 7, 23. Joh. 10, 14. 15. 27. 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Pſ. 1, 6. 36, 10. Dazu fügt Bretſchneider: Röm. 10, 19. Hebr. 13, 23., wo es ſo viel ſeyn ſoll, als benigniter excipio, Sap. 4, 1. Hoſ. 8, 4. Pſ. 37, 18. Jerem. 24, 5. Amos 3, 2. Aber in keiner von dieſen Stellen iſt γινώσκειν יָדַע eigentlich lieben, und nur in einigen klingt dieſe Nebenbedeutung entfernt an. Dieß iſt der Fall in Matth. 7, 23. 2 Tim. 2, 19. Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. Joh. 10, 14. 15. 27. Sap. 4, 1., wo es aber ſo viel iſt, als etwas anerkennen als das Seine, das Wahre, Echte u. ſ. w. Gal. 4, 9. würde γνωσθέντες durch geliebt überſetzt, das ſchöne Wortſpiel ſtören; Joh 10, 14. 15. 27. fordert die bildliche Rede die Grundbedeutung des Wortes, und 1 Kor. 8, 3., wo das voraufgehende ἀγαπᾷ dem ἔγνωσται die Nebenbedeut des Liebens aufzudringen ſcheint, würde die Anſpielung auf V. 1 und 2. und der Gegenſatz ganz

N. T. wirklich vor in der Bedeutung, lieben, hier kann es dieſe Bedeutung durchaus nicht haben, nicht einmahl als entfernte Nebenbedeutung. V. 3. folgt ἐγνώκαμεν unmittelbar auf γινώσκομεν. Dieſes letztere (γινώσκομεν) nimmt Niemand anders, als in ſeiner gewöhnlichen und Grundbedeutung. In einem und demſelbigen Satze aber, zumahl in einem ſo kurzen, wie hier, daſſelbe Wort unmittelbar in zwey verſchiedenen Bedeutungen zu nehmen, iſt ganz wider die Regel und nur in Nothfällen erlaubt. Ein Anderes wäre, wenn Johannes den Ausdruck ἀγαπᾷν gar nicht hätte und kennte. Aber gerade im Gegentheil, unterſcheidet er in unſerem Br. die Erkenntniß und Liebe Gottes genau; und, obwohl er ſie für zwey ſo zuſammengehörige und einander aufs innigſte durchdringende Elemente hält, daß er keine wahre Erkenntniß Gottes ohne die Liebe Gottes will gelten laſſen, ſo beruhet doch gerade auf der Unterſcheidung beyder in der gewöhnlichen Praxis und im Sprachgebrauch die Behauptung und Ermahnung, daß beydes miteinander verbunden werden müſſe, wenn jedes rechter Art und vollkommen ſeyn ſolle, vergl. 4, 7 ff. So wenig γινώσκειν (τὸν ἀπ' ἀρχῆς, τὸν πατέρα, τὸν Θεὸν) V. 13. 14. 4, 7. 8. 5, 20. ſo viel ſeyn kann, als lieben, und ſo wenig Joh. dieſes Wort jemahls in ſeinem Evangelium ſo gebraucht hat *), ſo wenig hier.

---

und gar verloren gehen, wenn man es geradezu durch lieben überſetzen wollte. Röm. 10, 19. Hebr. 1, 23. iſt γινώσκ. dort kennen, ſo viel als vernehmen, hier kennen ſchlechtweg. Pſ. 1, 6. 36, 10. 37, 18. Jerem. 24, 5. Hoſ. 8, 4. Amos 3, 2. iſt יָדַע ſo viel als beachten, achten, erſehen und dergl., aber durchaus nicht lieben. — Sehr richtig hat Dr. Geſenius in ſeinem Lexikon unter der W. die Bedeutung lieben weggelaſſen, und mit echt philol. Tact dafür unter num. 8. die Bedeutung, ſich um etwas bekümmern (achten, ehren, verehren), geſetzt.

*) S. die vorige Anmerk.

Joh. spricht hier allerdings von der Erkenntniß Gottes im eminenten Sinne, aber nicht, so fern sie einerley ist mit der Liebe Gottes, sondern nur so fern sie wahrhaft praktisch den Menschen zur Beobachtung der göttlichen Gebote antreibt, und sich so in wachsender Liebe zu dem als Licht erkannten Gott kund giebt *). Auch ist, V. 5. nicht etwa nur die logische Umkehrung von V. 3., wie Lange meint; sondern fortschreitend und erweiternd **), wie das δὲ V. 5. anzeigt, will Joh., nachdem er V. 4. auf den Widerspruch zwischen der Erkenntniß Gottes und der Nichtbeobachtung seiner Gebote aufmerksam gemacht hat ***), darthun, daß auch die mit der lebendigen Erkenntniß Gottes nothwendig verbundene Gottesliebe nur in der treuen Beobachtung des göttlichen λόγος (das heißt, des Inbegriffs der durch Christum geoffenbarten ἐντολαὶ) sich bewähre und vollende, und daß demnach nur da, wo die christliche Erkenntniß und Liebe Gottes in einem reinen sittlichen Lebenswandel sich als lebendig und fruchtbar erweise, wahre Gottesgemeinschaft Statt finde.

Sehr nachdrucksvoll setzt Joh. das zu ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελ. gehörige ἀληθῶς auch dem ἐν τούτῳ voran ****). Es sieht zurück auf das ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν V. 4.

Die meisten älteren und neueren Ausleger verstehen unter der ἀγάπη τοῦ θεοῦ V. 5. die Liebe der Menschen

---

*) S. die Scholien bei Matthäi pag. 113. ὅτι ἐγνώκαμεν, τουτέστι, πεῖραν αὐτοῦ ἐσχήκαμεν, ἤνωμεθα, καὶ ἀνακεκράμεθα αὐτῷ, vergl. pag. 216. zu V. 3.

**) Sehr richtig Grotius zu V. 5. Is non novit tantum Deum, sed et perfecte amat. Amor praesupponit cognitionem. Itaque *oppositio hic sit cum accessione.*

***) Aehnlich Paulus Röm. 1, 18. ff. Ephes. 4, 17. ff. 5, 8. ff. Tit. 1, 16.

****) S. Gersdorfs Sprachcharakt. d. N. T. Bd. 1. S. 477. ff.

zu Gott. So will es der Zusammenhang, besonders das ἐν αὐτῷ ἐσμεν am Schluß des Verses. In der Regel ist ἀγάπη τοῦ θεοῦ bey Joh. die Liebe zu Gott, vergl. Ev. 5, 42. (15, 10. 13.) hier 2, 15. 3, 17. 5, 3. Wo es anders ist, und τοῦ θεοῦ Genitiv des Subjects, ist entweder der Zusammenhang ein ganz anderer, wie 4, 9., oder es steht näher Bestimmendes dabei, wie 4, 16.

Die Liebe des Menschen zu Gott ist ein Unendliches. Ihre wachsende Vollendung bis zur vollkommenen sittlichen Einheit des Menschen mit Gott ist die Aufgabe, das Ziel des christlichen Lebens: aber dieses Ziel wer kann es je ganz erreichen? Die Liebe des Christen zu Gott ist auch bey dem reinsten Wandel immer eine unvollkommene. Wie sagt denn nun Joh. ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τ. Θ. τετελείωται? Weil die Römischen Dogmatiker im sechszehnten Jahrhunderte diesen Satz falsch verstanden und im Streit gegen die Evangelische Rechtfertigungslehre mißbrauchten, so haben mehrere Protestantische Exegeten jener Zeit, entweder, wie Flacius und Calovius, die ἀγάπη τ. Θ. von der Liebe Gottes zu uns ausgelegt, oder, was viel willkührlicher ist, dem τετελείωται die Bedeutung des Vollendetseyns abgesprochen und darin nur einen Gegensatz des Erweises der Liebe in der That und Wahrheit gegen den Schein und die Heucheley zu finden geglaubt. Dieß Letztere thaten z. B. Osiander, Beza *) u. a. So auch viele Neuere, die sich aber mehr an der in praktischer Hinsicht scheinbaren Unwahrheit des Satzes überhaupt stoßen **).

*) Beza vergleicht es mit mettre en *exécution*.

**) Entweder nehmen sie, wie Bengel, die ἀγάπη τ. Θ. von der Liebe Gottes zu uns, oder, wie Carpzov und Lange, das τετελείωται nur von dem wirklich Stattfinden, dem vere obtinere, der Innigkeit und Wahrheit der Liebe. Carpzov beruft sich auf 4, 12. 17. und erinnert an den Gebrauch des Lat. perficere für obtinere. Am wenigsten empfehlenswerth und ohne Beweis als falsch erkennbar

Wie rein vergeblich es aber ſey, dem τετελειωται in unſerer Stelle ſeine gewöhnliche Bedeutung abzudisputiren, zeigt der Gebrauch des Wortes bey Joh. in ſo klaren Stellen, wie Ev. 4, 34. 5, 36. 17, 4. 23. 19, 28. Br. 4, 18. Auch Lukas, Paulus, Jakobus, vornehmlich aber der Verfaſſer des Hebr. Br., gebrauchen das Wort nie anders, als in ſeinem gewöhnlichen Sinne, vergl. Luk. 2, 43. AG. 20, 24. Phil. 3, 12 Hebr. 2, 10. 5, 9. u. a. Aber wozu das Alles? Der Satz iſt völlig unanſtößig und wahr, wenn man nur bedenkt, daß Johannes im Br. überhaupt auf die ſittlichen Ideale gerichtet iſt, und ſich das τετελειωμενον τον λογον τ. Θ. als ein vollkommenes denkt. Auch iſt ſeine Rede ja der Form nach offenbar hypothetiſch. Und ſchon Calvin bemerkt ganz richtig: Breviter indicare voluit, quida nobis deus exigat, et in quo posita sit fidelium sanctitas. — Si quis obiiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui deum ita perfecte diligeret: respondeo, sufficere modo quisquis pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem aspiret. Interim constat definitio, quod perfectus dei amor sit legitima sermonis eius observatio. In ea nos progredi, sicut in notitia proficere debemus *).

---

ist die Art, wie Semler die Anstößigkeit zu heben sucht, indem er den Satz so umschreibt: hic solus perfectissimam et *infinitam* dei in homines caritatem, recte *didicit*.

*) Luther in seinen Scholien: Christiani habent duo privilegia. Primum et summum est cognitio Christi seu ipse Christus, in quo habent non solum caritatem perfectam, sed perfectas omnes alias virtutes Christianas. — Deinde habent etiam primitias spiritus et donum faciendae legis aliquo usque. Man sieht, auch Luther legte die Stelle aus nach der Analogie seines Glaubens, — er traf nicht ganz zum Ziele: aber wie viel sachvoller und geistreicher faßt er die Stelle, als die polemischen Theologen seiner Parthey! —

Der Schluß des Satzes, ſich anknüpfend an 1, 6., hat den Sinn: Daran, an dem Halten der Gebote allein erkennen wir, daß wir (in Erkenntniß und Liebe) wirklich Gemeinſchaft mit Gott haben, d. h. wahre Chriſten ſind.

Um das Halten der Gebote genauer zu beſtimmen, in welchem Maaße und Grade es bey dem Chriſten Statt finden müſſe, verweiſt Joh. V. 6. auf das Beyſpiel Chriſti, des Gerechten. Wie dieſer auf Erden wandelnd allezeit that, was Gott wohlgefällt Ev. 8, 29, die Gebote des Vaters hielt und ſo in ihm blieb, 15, 10.: ſo auch der wahre Chriſt, wenn er in der Gemeinſchaft mit Gott verharren will (λέγων — ἐν αὐτῷ μένειν): — nichts Geringeres liegt ihm ob, als dem Herrn ähnlich zu werden, und ſeinen Fußſtapfen unbedingt nachzufolgen, 1. Petri 2, 21. 22. Phil. 2, 5.

Da die apoſtoliſche Verkündigung überall mit der Botſchaft, daß der Chriſt erſchienen ſey, das Gebot der Heiligung und der Nachfolge Jeſu verband, ſo erinnert Joh. V. 7. ſeine Leſer daran, wie eben dieß, was er ihnen jetzt einſchärfe 1, 5. 6 ff. 2, 1. 5—6. kein neues Gebot ſey, ſondern ein altes, eben das, was ſie von Anfang an, (ſeit ſie Chriſten geworden,) gehabt hätten. — Aber kein einzelnes Gebot iſt hier gemeint; ſondern der ganze λόγος des Evangeliums 1, 5 ff. von dem Wandeln im Lichte, dem Nichtſündigen der Erlöſten u. ſ. w. iſt jenes alte Gebot an die Chriſten von Anfang an. — So erklärt ſich der ſcheinbar müßige, von Lange für eine von den vielen Joh. Tautologien gehaltene Zuſatz, ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος (ſ. V. 5.); ὃν ἠκούσατε [ἀπ' ἀρχῆς] *).

*) Die eingeklammerten Worte fehlen in wichtigen Auctorit. ABC. u. ſ. w. Aber da die Auslaſſung aus dem ὁμοιοτελ. ſich genügend erklären läßt, die Worte aber im Zuſammenhang der Stelle nothwendig ſind, ſo hat Griesbach ſie mit Recht im Text behalten.

Da ἀπ' ἀρχῆς beyde Mahle sich nur auf den Anfang der Leser im Christenthume beziehen kann, und bisher, von 1, 5 an, von keiner andern ἐντολὴ die Rede war, als von dem Wandeln im Lichte, dem Nichtsündigen, der Nachahmung Jesu des Gerechten, auch der Brief offenbar mehr an Heidenchristen, als an ehemahlige Juden gerichtet ist: so irren diejenigen, welche, wie Flacius, Beza, Clarius, Grotius, Carpzov u. A. *), die ἐντολὴ hier auf das Gesetz der Bruderliebe beziehen, und den Gegensatz des Alten und Neuen von dem Gegensatze des alten Testamentes, wo jenes Gesetz zuerst gegeben Lev. 19, 18., und des neuen, wo dasselbige von Neuem bestätiget und erweitert sey, verstehen **). Erst V. 9. spricht Johannes von der Bruderliebe insbesondere und zwar, wie es scheint, mehr Beyspielsweise, oder wenigstens vom Allgemeinen fortschreitend zum Besondern, als darum, weil er unter der ἐντολὴ καινὴ καὶ παλαιὰ das alt- und neutestamentische Gebot der Liebe verstanden hätte. Wäre jene Erklärung richtig, so würde nicht nur V. 7. ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden seyn, sondern auch V. 8. keinen rechten Sinn und Zweck haben. Die Unrichtigkeit dieser Auslegung,

*) Unter den Alten faßte Augustin die Stelle richtig. Ganz verfehlt, und offenbar aus unüberwindlichem Mißverstand des ἀπ' ἀρχῆς, das man hier nicht gern anders nehmen wollte, als 1, 1., hervorgegangen, ist die Erklär. in d. Scholien bey Matthäi: — εἰ μὲν — Ἰουδαίοις ταῦτα γράφει, εἰκότως τὴν περὶ ἀγάπης ἐντολὴν οὐ καινὴν εἶναι φησί. πάλαι γὰρ αὐτὴν διὰ τῶν προφητῶν ἐπηγγείλατο. εἰ δὲ οὐχ οἱ Ἰουδαῖοι ἦσαν, ὡς παρίσπερα τὸ τέλος τῆς ἐπιστολῆς, μή ποτ' οὖν ἐντολὴ παλαιὰ καὶ ἀπ' ἀρχῆς ὑπάρχουσα καὶ ἀκουσθεῖσα πᾶσιν ἀνθρώποις ἐστὶν, ἡ κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας φιλικὴ διάθεσις. Πάντες γὰρ φύσει ἥμερα καὶ κοινωνικὰ ὄντες ἀγαπῶσι τοὺς πλησίον. vergl. die kl. Schol. p. 114. 115., wo dasselbe.

**) Clemens in der adumbrat. erklärt die παλ. ἐντολ. auch durch den Beysatz: per legem et prophetas, er bezieht sie aber nicht bloß auf das Liebesgebot.

die schon Calvin bis auf einen gewissen Punct einsah, zeigt sich besonders auch noch darin, daß sie zu ihrer Rechtfertigung genöthigt wird, das εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς und ἠκούσατε auf das alttestam. olim und auf die Vorfahren der Jüdischen Lehrer des Br. zu beziehen. Grotius, der dieß thut, beruft sich deßhalb auf Matth. 23, 35. Mark. 10, 3. Joh. 6, 32. 7, 19. 22. AG. 3, 22. 7, 38. Aber, wie geringe Bürgschaft diese Stellen leisten, da sie in Reden an wirkliche Juden vorkommen, leuchtet von selbst ein, und man kann sich nur wundern, daß Grotius diesen Unterschied nicht bemerkt hat. Eben so willkührlich ist Carpzovs Auskunft, der dem ἔχειν ἀπ' ἀρχῆς den Sinn giebt: habuisse semper, idque vel in ipso V. T., das ἀκούειν ἀπ' ἀρχῆς aber auf das Evangelium bezieht, als auf die Repetition des alttest. Gesetzes. Auch ist es falsch, wenn man meint, Joh. nenne das Gebot, wovon er hier spricht, ein altes aus apologetischen Rücksichten, weil den Lesern die Neuheit des Ev. anstößig gewesen sey. Diese Meinung wird durch V. 8. hinlänglich widerlegt. — Die Reminiscenz an die Rede Jesu Ev. 13, 34. ist nur eine sehr entfernte, und berechtigt auf keinen Fall, unsere Stelle darnach auszulegen. Dort wird von dem Liebesgebote Christi, das in diesem Umfange und dieser Intension neu war, ausdrücklich geredet und der Gegensatz zwischen der καινὴ ἐντολὴ und der παλαιὰ, der alttestam., scharf ausgesprochen. Hier aber wird der gemachte Gegensatz gleich wieder aufgehoben und die Relation des Alten und Neuen ist wegen des ἀπ' ἀρχῆς eine ganz andere. Aber keineswegs müßig ist dieser Gegensatz hier, er hat einen ernsten, paränetischen Zweck. Das neue Gebot schreckt Anfangs den trägen Sinn. Darum, und weil Johannes seinen Lesern zutrauet, wahre Christen zu seyn und seyn zu wollen, sagt er: Nicht neu, sondern alt ist dieses Gebot, Euch längst bekannt und von Euch ausgeübt. —

Weil aber der Mensch so leicht vergißt, was er soll, die Gebote Gottes nie ganz auslernt, fügt der Apostel, den vergeßlichen Sinn auch der Besten beschämend und spornend, gleichsam als wollte er V. 8. corrigiren, V. 9. hinzu: πάλιν *) ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, also nicht so fern er, was sie früher nur gehört, jetzt ihnen zum ersten Mahle schreibe, wie Bengel meinte, auch nicht, in so fern das einzelne alttestamentliche Gebot der Liebe durch Christum erneuert und ein neutestamentisches geworden sey, — sondern einzig und allein in dem Sinne, daß auch die ältesten Gebote (hier die ἐντολὴ des Wandelns im Lichte) von dem ἀφροαστὴς ἐπιλησμονῆς, was jeder Mensch mehr oder weniger ist, vergessen zu werden pflegen, und ihm neu sind, so oft er gemahnt wird sie zu beobachten; — oder vielleicht auch in so fern, als das Neue überhaupt am meisten reizt und neue Gesetze, so lange sie neu sind, am strengsten gehalten zu werden pflegen. In beyden Fällen leuchtet der paränetische Zweck des Gedankens ein. Nur im letzteren Falle müßte der kurze Satz etwa so aufgelöst werden, wie Dr. Knapp thut **): Illam praeceptionem quam vobis dudum cognitam esse dixi, sic vobis denuo commendo atque iniungo, tamquam si nova esset, nec vobis antehac unquam audita, als hätte Joh. geschrieben αὕτη ἡ ἐντολὴ καινοπρεπὴς ἔστω ὑμῖν καὶ ἀεὶ καινή. So gefällig aber auch diese Auslegung an sich ist, so ziehe ich doch die erstere, wo der Satz nichts Imperativisches hat, sondern mehr nur erinnernd ist und eine allgemeine Erfahrung ausspricht, als einfacher und dem Anfange von V. 7. entsprechender vor.

Noch streitiger ist die Auslegung des folgenden ὅ ἐστιν ἀληθὲς — — ὅτι ἡ σκοτία. —

*) Grotius: πάλιν — est ἐπανορθωτικόν.

**) In d. Script. var. argum. p. 346. 347.

Die Construction des Satzes betreffend, so ist die von Dr. Knapp gebilligte Auflösung die allein richtige: παλιν (ὡς) ἐντολὴν καινὴν γρ. ὑμῖν (τοῦτο), ὅ ἐστιν ἀλ. In Folge dieser Auflösung aber, wodurch der von Vielen für regellos gehaltene Satz regelhaft wird, darf das ὅτι nur als Causalpartikel genommen werden, und nicht εἰδικῶς, wie Castellio thut und A.

Die Lesart schwankt zwischen ἐν ὑμῖν und ἐν ἡμῖν. Das letztere findet sich außer im Alex. Codex nur in wenigen und nicht sehr bedeutenden Auctoritäten, und scheint aus einer falschen generalisirenden Auslegung der Stelle entstanden zu seyn. Das vulgäre ὑμῖν, von den meisten Auctoritäten geschützt, verdient auch schon deßhalb den Vorzug, weil es dem γρ. ὑμῖν hier und V. 7. entsprechender ist, und einen schwierigeren, feineren Sinn giebt.

Je nachdem nun der Inhalt der ἐντολὴ und der Gegensatz zwischen dem παλαιὸν und καινὸν von den Auslegern verschieden gefaßt wird, wird auch der Zusammenhang und Sinn der schwierigen Worte, ὅ ἐστιν ἀληθὲς — — ὅτι σκοτία u. s. w. verschieden bestimmt.

Nach meiner Ansicht ist der Zusammenhang und Sinn dieser: Nachdem Joh. von der Nachfolge Jesu V. 6., dem Wandeln im Lichte, 1, 5. 6. gesagt hat, es sey dieß für seine Leser ein altes, längst bekanntes, aber nie veraltetes, sondern immer neues Gebot, fügt er in Beziehung auf diesen Gegensatz hinzu, daß diese ἐντολὴ jedenfalls wahr und bewährt (ἀληθὲς) sey, und daß ihre Wahrheit, oder Bewährtheit sich gründe theils auf das Exempel Christi, der so im Lichte wandelte (V. 6.), theils auf seiner Leser eigene Erfahrung. Denn, was das letztere betreffe, so sey ja unter ihnen (den im Lichte Wandelnden) die Finsterniß des Irrthumes und der Sünde, (worin sie gelebt, ehe sie Christen gewor-

den, bereits im Verschwinden begriffen, παράγεται *), und das echte Licht wahrer Erkenntniß und Liebe Gottes leuchte schon unter ihnen.

Man vergesse nicht, daß Joh. an solche schreibt, denen er zutrauet, wahre Christen zu seyn und seyn zu wollen, und die er nur anspornen will, es immer mehr und vollkommener zu werden. Das paränetische Moment beruhet darauf, daß das als wahr erprobte, durch hohes Beyspiel und eigene Erfahrung als ausführbar und heilsam bewährte Gesetz heiliger gehalten, und leichter ausgeübt zu werden pflegt.

Diese Auslegung stimmt am meisten überein mit der Knappischen, und weicht nur darin von ihr ab, daß Dr. Knapp, die ἐντολή von dem Christlichen Liebesgebote erklärend, das ὃ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ von der Bewährung dieses Gebotes durch die Liebe Christi im Kreuzestode 3, 16. versteht. Da aber καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε, worauf sich das ἀληθὲς ἐν αὐτῷ unverkennbar bezieht, ganz allgemein zu verstehen ist von dem reinen und fleckenlosen Leben Christi; da im Schlußsatze unseres Verses nur von dem allgemeinen sittlichen Gegensatze zwischen der Finsterniß der Sünde und des Irrthums, und dem Lichte der wahren Gottesgemeinschaft, vergl. 1, 5. 6., die Rede ist; und da erst V. 9 und 10. aus diesem allgemeinen sittlichen Gegensatze der besondere zwischen Bruderliebe und Bruderhaß entwickelt wird: so ist klar, daß Gebot und Beyspiel Christi hier viel allgemeiner zu fassen seyen, und gewiß nicht anders, als wir gethan haben.

Die nähere Prüfung einiger abweichenden Ausle-

*) Johannes gebraucht das Wort hier und 2, 17. im Medium, Paulus aber 1 Kor. 7, 31. in activer Form neutraliter, wie die Classiker es in diesem Sinne auch so gebrauchen.

gungen möge dazu dienen, die Richtigkeit der unsrigen mehr ins Licht zu setzen.

Diejenigen Interpreten, welche, unter der ἐντολὴ das Gebot der Liebe verstehend, das παλαιὸν und καινὸν auf den Gegensatz des alten und neuen Testamentes beziehen, gerathen eben dadurch bey dieser Stelle in die größte Verlegenheit, aus der sie sich nur durch die gezwungensten Auslegungen herausziehen können. So erklärt z. B. Grotius das ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν so: quod in ipso i. e. in Christo verum fuit, i. e. re ipsa (ἀληθὲς für ἀληθῶς) apparuit, et in vobis, sc. debet. Christus, fügt er hinzu, non paucos homines, sed omnes dilexit, et ita, ut prae ipsorum salute ne vitam quidem suam caram haberet. Sic et nos debemus facere, 3, 16. Sodann aber die σκοτία von der Zeit des Mosaischen Gesetzes, und das φῶς von Christo und der neutestam. Oekonomie deutend, nimmt er, unter der Voraussetzung, die Leser des Joh. seyen früher Juden gewesen, das παράγεται für das Präteritum. Wie Grotius so mehrere.

Das Willkührliche und Gezwungene dieser Auslegung leuchtet ein. Was berechtigt, das ἐστιν fast so zu nehmen, als stände es gar nicht da, das eine Mahl, auf Christum bezogen, als Präteritum und für φανερωθῆναι, dann aber, zu ἐν ὑμῖν bezogen, als wäre es der Imperativ? — Auch ist es falsch, das ἀληθὲς, als wäre es des Adverbium, nur auf Christum zu beziehen, auf ἐν ὑμῖν aber nicht, da die Doppelbeziehung des Wortes auf ἐν αὐτῷ und ἐν ὑμῖν durch die Voranstellung des ἐστιν hinlänglich angedeutet ist. Wann und wo wird im N. T. die alttestamentliche Zeit und Oekonomie σκοτία genannt? *) Fast Marcionitisch würde das

*) Diesen Uebelstand merkten schon die alten Ausleger, die den Gegensatz des Alten und Neuen eben so nahmen, und las

klingen, da σκοτία im N. T. nie das Unvollkommene, ſondern immer das Sündhafte und Irrthumvolle bezeichnet. Geſetzt aber σκοτία käme irgendwo ſo vor, wie kann es hier ſo genommen werden, da das alttestam. Gebot der Liebe, (wenn dieß V. 7. gemeint iſt,) ja nicht verworfen, ſondern empfohlen und als erneuert dargeſtellt wird, und da σκοτίᾳ und φῶς im ganzen Briefe und Evangelium Joh. nur von dem Gegenſatz zwiſchen der Finſterniß des Irrthums und der Sünde, und dem Lichte des göttlichen Lebens und der Wahrheit gebraucht werden. Angenommen, die Leſer des Joh. waren lauter Judenchriſten, wie willkührlich, das mit ὅτι φαίνει ganz parallel und ſynonym ſtehende παράγεται als Präteritum zu nehmen, und dieſes nicht! So wenig ἐστιν und φαίνει als Präterita genommen werden dürfen, ſo wenig παράγεται.

Noch unglücklicher iſt die Art, wie diejenigen ſich helfen, die das παλαιὸν und ἀπ' ἀρχῆς von dem angeborenen Liebestriebe der menſchlichen Natur verſtehen. Als ſtände nicht ἐν αὐτῷ, ſondern ἐν ἑαυτῷ, überſetzen ſie: quae res in se vera est. Ja bey Oekumenius erreicht dieſe Erklärung den Gipfel der Willkühr und der Verwirrung, indem ἐν αὐτῷ für ἐν ἑαυτῷ und in Beziehung auf Gott zugleich genommen wird *).

ſen, wie es ſcheint, deßhalb σαμέ. So der Alex. Codex und d bey Matthäi hier und V. 9. Warum aber nicht auch V. 11?

*) Die alten Gr. Ausleger ſcheinen überhaupt nicht gewußt zu haben, was aus der Stelle zu machen ſey. Sie nehmen ὅτι meiſt für daß und erklären ſo: ἐντολὴν δὲ καινὴν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ φανερωθεὶς λόγος, ἡ ἀλήθεια, καὶ μεταδίδωσιν ἡμῖν τῆς αὐτοῦ γνώσεως, ὅτι ἡ σκοτία παραγ. κ. τὸ φῶς φαίνει, καὶ δέον ἡμᾶς τὰ φωτὸς πράττειν. So die Scholien bey Matthäi p. 114. Ein anderes Scholion ſagt: ποίαν φησὶν ἐντολὴν καινήν; τὸ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐληλυθέναι, τουτέστι, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ. κ. τ. λ. — aus welchen und ähnlichen Erklärungen ſich die Leſeart ἡμῖν erklärt.

Viele, besonders neuere Ausleger, die sich an der Relation des ὅ auf καινὴ ἐντολὴ stoßen, und dem ἀληθὲς keinen rechten Sinn abgewinnen können, schlagen vor, das Neutrum ὅ für das Masculinum zu nehmen, den Satz ὅ — καὶ ἐν ὑμῖν als nähere Bestimmung der ἐντολὴ καινὴ anzusehen und so zu übersetzen: Jeder echte Christ ist so gut mit ihm (Christo), als mit Euch verbunden. So Lange. Noch anders wollen Andere den Satz so genommen wissen: Ich schreibe Euch das neue Gesetz, die Ihr (ὅ für οἱ) mit Christo verbunden seyd, und er (als stände αὐτὸς vor ἐν ὑμῖν) mit Euch. Aber abgesehen von der quaalvollen Dunkelheit dieser Auslegungen, wie will man eine solche Enallage des Genus, und Numerus und überhaupt eine solche Verworrenheit der Structur nur irgendwie rechtfertigen in einem Schriftsteller, der sonst so einfach schreibt, wie Johannes?

Weniger hart, aber auch willkührlich und den einfachen Gedanken des Joh. verwirrend ist die Art derer, welche das ὅ nur auf das Prädicat καινὴ beziehen und das ἀληθὲς für ἀληθῶς nehmen in dem Sinne, als hätte Joh. sagen wollen: welches (nemlich neu) die ἐντολὴ wirklich ist sowohl in Beziehung auf Christus, der uns auf eine ganz neue Art geliebt hat, als auch in Beziehung auf Euch, bey denen das neue Licht scheinet. So Morus. Aehnlich Semler, der nur unter der καινὴ ἐντολὴ das Evangelium Jesu überhaupt versteht. Wer aber sieht nicht, daß wenn irgendwo das neutrale Adjectivum unverwandelbar ist, dann gewiß hier, wo die Structur des Satzes, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ, für sich genommen, völlig regelmäßig ist, vergl. 2, 27? Johannes kennt das Adverbium ἀληθῶς und das Adjectivum ἀληθὴς und ἀληθὲς, aber nie verwechselt er beydes miteinander, am wenigsten gebraucht er das letztere für das erstere.

Ist aber der Zusammenhang und Sinn des Bisherigen V. 6 – 8. so, wie wir ihn angegeben, so schließt sich V. 9—10. leicht und natürlich daran an.

Die Hauptugend des christlichen Lichtlebens, und das Hauptgebot Christi ist nach Johannes die Bruderliebe; die Liebe ist auch nach Paulus des Gesetzes Erfüllung, das Band der Vollkommenheit, Gal. 5, 14. Col. 3, 14. In diesem Sinne sagt Joh., vom Allgemeinen zum Besondern übergehend, V. 9. ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι, wer da meint, ein wahrer Christ zu seyn *) und dabey den Bruder hasset, der ist immer noch ἕως ἄρτι, **) in der Finsterniß des Nichtchristenthumes. Wie das Wesen des Christenthumes, die Cardinaltugend, das γνωρισμα der Christen, die Liebe ist, so ist, auch nach Paulus, das Hauptlaster der heidnischen, überhaupt aber der unerlösten und ungläubigen Welt der Haß, vergl. Röm. 1. 29. ff. Tit. 3, 3. 2. Tim. 3, 2. 3. 4. Der Anblick der damahligen heidnischen und auch jüdischen Welt bestätigte vollkommen zu dieser Behauptung. —

Um den Johannes von dem Vorwurf des Particularismus zu befreyen, haben Einige gesagt, ἀδελφὸς sey hier so viel, als ὁ πλησίον. Auch hat man, um den Gedanken schicklicher zu machen, und weil der Satz, daß, wer den Bruder hasse, in der Finsterniß wandele, sich von selbst verstehe, dem μισεῖν die Bedeutung negligere gegeben ***). Beydes ist nicht richtig. An Christen schreibend von dem Verhältnisse derselben unter einander 1, 7. und in Erinnerung an Christi neues Gebot Ev. 13, 34, konnte Joh. nur von der christlichen Bruderliebe im engeren Sinne, nicht von der allgemeinen Menschenliebe reden. Und da Joh. in Br. überhaupt in starken Gegen-

*) Scholien bei Matthäi: ὅστις λέγει εἶναι τοῦ χριστοῦ.
**) Das dem neutestam. Idiom eigenthümliche ἕως ἄρτι kommt in der Bedeutung *adhuc* nur noch vor Joh. Ev. 5. 17.
***) So Joh. Price und A.

sätzen redet und jeden Mangel an Liebe gegen die Brüder schon für Haß hält, so darf die Bedeutung von μισεῖν nicht gemildert werden.

Weil Joh. Leser voraussetzt, die Christen waren, so heißt es V. 10. ἐν τῷ φωτὶ μένει. Die Liebe ist die rechte, freye Bahn der christlichen Tugend; alle Hinderniſſe, alle Anstöße verschwinden vor ihr, vergl. 1. Kor. 13, 4—7. Mit Recht vergleicht Grotius zur Erklärung des καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν Psalm. 119, 165., wo es ähnlich wie hier heißt: εἰρήνη πολλὴ τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον, שלום. Das Folgende (V. 11.) und die Vergleichung mit Joh. Ev. 11, 9. 10. setzt die Bedeutung von σκάνδαλον hier außer Zweifel. Es ist alles das, worüber die Tugend, die Heiligung des Christen fällt. Das ἐν αὐτῷ steht aber nicht für αὐτῷ, wie Grotius meint, sondern nach Joh. Sprachgebrauch gehört es mit εἶναι zusammen, und heißt diese Redensart bey Johannes oft so viel als ἔχειν, hier aber würden wir am entsprechendsten übersetzen: für den giebt es kein σκάνδαλον. — Zu der bildlichen Rede V. 11. vergleiche Ev. 11, 9. 10. Grotius unterscheidet hier zwischen ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶ καὶ ἐν τ. σκ. περιπατεῖ, jenes bezeichne den Affect, dieses den Act. Richtiger vielleicht denkt man sich das Verhältniß beyder Redensarten so, daß Johannes von dem weniger Bildlichen zum Bildlicheren übergeht, und dann dieses weiter ausführt. Das οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει entspricht dem σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν V. 10. Der Schluß, ὅτι ἡ σκοτία u. s. w. ist nicht so zu nehmen, wie Grotius thut, als wollte Joh. sagen: eum, qui in tenebris versatur, non plus videre, quam si coecus esset; dagegen ist das causale ὅτι. Vielmehr scheint Joh. dieß sagen zu wollen: Die Finsterniß, in der der Liebloſe wandelt, ist in ihm selber, und geht von ihm aus, dem durch Haß Verblendeten und Blinden. So ists! Die Welt Gottes ist voll Licht und eben, aber

der Menſch verfinſtert ſie ſich und macht ſie rauh und uneben durch ſich ſelbſt, — durch ſeine Sünde.

An die Ermahnung zur chriſtlichen Bruderliebe, als der ſicherſten Führerin auf dem Wege der Heiligung und der Nachfolge Jeſu knüpft ſich die Warnung vor der Weltliebe V. 15 ff. ſehr ſchön und natürlich an. Ehe aber Joh. zu dieſer Warnung übergeht, erklärt er ſeinen Leſern, unter welchen Vorausſetzungen und worauf ſich gründend er dieß Alles an ſie ſchreibe, V. 12 — 14. Dieſe Verſe aber haben große Schwierigkeiten.

V. 12. wird die gewöhnliche Leſeart γράφω und τεκνία gegen das nur von wenigen und nicht bedeutenden Autoritäten dargebotene ἔγραψα und παιδία hinlänglich geſchützt. Daß τεκνία hier nicht anders genommen werden dürfe, als V. 1. 28. 3, 7. u. a., leuchtet ein. Auch darüber iſt man einig, daß die ungewöhnlichere Form ἀφέωνται für ἀφεῖνται ſtehe *), alſo nicht remittuntur, ſondern remissa sunt überſetzt werden müſſe. — Wird ὅτι εἰδικῶς genommen, ſo bekömmt zwar γράφω ein nahezugehöriges Object, aber der ſo gewonnene Gedanke iſt höchſt ungehörig und müßig. Nur, wenn ὅτι Cauſalpartikel iſt, entſteht ein im Zuſammenhange ſchicklicher Gedanke. Worauf aber bezieht ſich dann das objectloſe γράφω? Einige, wie Carpzov, beziehen es ſammt dem folgenden γρ. und ἔγραψα auf die beſtimmte Ermahnung V. 15. als eigentlichen Objectſatz. Das aber iſt für den Joh. Styl zu verwickelt. Es bleibt nichts übrig, als es entweder im Gegenſatz gegen ἔγραψα, auf alles noch zu Schreibende zu beziehen, und dann iſt ſeine Objectloſigkeit am leichteſten erklärt, oder ein ταῦτα dabey zu ergänzen und dieß auf das Vorhergehende zu beziehen. Welche von beyden Beziehungsweiſen den Vorzug verdiene, darüber kann erſt bey der Erklärung von ἔγραψα

*) S. Winers Grammat. S. 34. 35.

V. 13. 14. entſchieden werden. Vers 12. aber, für ſich genommen, kann keinen andern Sinn haben, als den: Ich ſchreibe an Euch, Kindlein, (d. i. ermahne Euch zu einem reinen chriſtlichen Lebenswandel), weil Euch die Sünden vergeben ſind um ſeines, d. h. Chriſti (V. 6. 7. 8.) Namens willen, d. i. entweder, weil Ihr an der Erlöſung durch Chriſtum Theil habt, und alſo frey von der Sünde im Lichte des neuen Lebens zu wandeln im Stande ſeyd, — was Unerlöſete, von der Finſterniß noch Gebundene, nicht können, — oder, was mir richtiger zu ſeyn ſcheint, weil, da Ihr durch Chriſtum von Sünden rein und frey und Kinder des Lichtes geworden ſeyd, Ihr nun auch rein und frey von der Sünde bleiben, und würdiglich als Kinder des Lichtes wandeln müßt; vergl. Col. 1, 3. 3, 1 ff. Das ὄνομα αὐτοῦ, um deß Willen (im Glauben an welches) die Sünden vergeben werden, iſt der Name, die Würde Chriſti, als Heiland.

Iſt ὅτι V. 12. Cauſalpartikel, dann auch V. 13. 14. Εἰδικῶς genommen würde es auch hier einen wenig ſchicklichen Sinn geben.

Die beyden nächſten γράφω V. 13. ſind kritiſch hinlänglich ſicher. Nicht ſo das letzte. Mehrere und bedeutende Auctoritäten bey Griesbach bieten dafür ἔγραψα, — die richtigere Leſeart, wie mir ſcheint: Γράφω verletzt die offenbar beabſichtigte Symmetrie der Sätze V. 12. 13. 14., und ſcheint theils aus einer falſchen Erklärung der παιδία vom Knabenalter, theils daraus entſtanden zu ſeyn, daß man V. 12. als zu der ſymmetriſchen Wiederholung nicht gehörig betrachtete, was aber nicht richtig iſt. Wird ἔγραψα geleſen, ſo entſpricht einem dreymahligen γράφω V. 12. und 13. ein dreymahliges ἔγραψα.

Worauf nun γράφω V. 12. zu beziehen iſt, eben darauf auch das zweymahlige γράφω V. 13. und zwar in demſelbigen Sinne.

Nachdem Joh. V. 12. seine Leser insgesammt angeredet hat, wendet er sich V. 13., dieselbigen nach ihrem Alter classificirend, zuerst zu den Vätern in den Gemeinden, dann zu den Jünglingen. Jenen sagt er, er schreibe an sie, weil er voraussetze, daß sie den von Anfang an, τὸν ἀπ' ἀρχῆς, vergl. 1, 1 d. h. den Erlöser V. 12., den Herrn, (Paulus würde τὸν κύριον, das Haupt der Gemeinde gesagt haben,) erkannt hätten, und sich dieser Erkenntniß gemäß verpflichtet fühlen müßten, im Lichte zu wandeln, wie Er im Lichte gewandelt habe; diesen aber, daß er an sie schreibe, weil er voraussetze, daß sie den Bösen (τὸν πονηρὸν), den Fürsten dieser Welt, schon überwunden, und demnach als Erlöste, als Streiter Jesu Christi, von der Finsterniß und Sünde sich gänzlich loszureißen, Kraft und Beruf hätten. —

Noch jetzt ist in Christlichen Gemeinden diejenige Ermahnung immer die wirksamste, die den Christlichen Sinn und guten Willen voraussetzt und nur als nothwendige Folgerung daraus erscheint. Und da die verschiedenen Alter in den Gemeinden auch verschiedene sittliche Bedürfnisse und Charaktere haben, so ist für den Ermahner nichts schicklicher, als sich an jede Classe besonders zu wenden, und sie ihren verschiedenen Bedürfnissen und Charakteren gemäß aufzufordern. So hier Johannes. Aehnlich Paulus, Ephes. 4, 1. 5, 1 ff. 8 ff. Tit. 2, 2 ff. u. a. O.

Das Bewußtseyn von der Sündenvergebung, der Erlösung durch Christum, ist das Uranfängliche des Christlichen Lebens. Daran also wendet sich die Joh. Parakleſis zuerst V. 12. Dem Glauben aber an den Herrn und dem Bewußtseyn von der Erlösung durch ihn folgt der nothwendige Kampf mit der Welt und ihrem Fürsten, dem Bösen, so wie die wachsende Erkenntniß des Sohnes Gottes. Wie nun Christliche

Weisheit, Erfahrung und Einsicht besonders den Vätern der Gemeinde eignet, so der Kampf mit dem Bösen, Christliche Tapferkeit, ganz vorzüglich dem von der Welt und ihren Lüsten am meisten versuchten Jünglingsalter. Das Wachsthum im Christlichen Leben ist ein fortgesetztes Erkennen Christi, und ein stetes Besiegen des Bösen; daher ἐγνώκατε und νενικήκατε.

Einige verstehen unter τὸν ἀπ' ἀρχῆς, als sey dieß schicklicher zu πατέρες, Gott, den Alten der Tage, wie Daniel 7, 9. 22. ihn nenne. Aber das Schicklichere dieser Auslegung leuchtet so wenig ein, daß die Anspielung in πατέρες auf den Alten der Tage sogar etwas Unschickliches enthält. Nie nennt Joh. Gott anders, als entweder ὁ θεὸς oder ὁ πατήρ. Auch sagt das Danielische יומין עתיק, ὁ παλαιὸς ἡμερῶν etwas ganz anderes, als unser ὁ ἀπ' ἀρχῆς. Da nun die Beziehung auf Christus zunächst vorhergeht V. 12., der Gegensatz τὸν πονηρὸν sich besser zu Christo, als zu Gott schickt, und die Parallele von ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς 1, 1. unläugbar ist, so kann eine andere Beziehung unserer Worte als auf Christus durchaus nicht Statt finden.

Andere meinen, ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς bezeichne die persönliche Bekanntschaft der Väter mit Christo. Aber in den Kleinasiat. Gemeinden jener Zeit gab es jetzt außer Johannes wohl schwerlich Jemand, der den Herrn persönlich gekannt hätte. Und gesetzt, es hätte deren einige wenige gegeben, wie konnte Joh. ohne Unterschied von allen Vätern sagen in diesem Sinne: ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς? Auch nicht ἐγνώκατε würde er gesagt haben, noch τὸν ἀπ' ἀρχῆς, sondern für jenes ἑωράκατε oder dergleichen, für dieses aber Ἰησοῦν Χρ. Endlich aber ist undenkbar, daß der im schönsten Sinn des Wortes pneumatische Apostel auf die persönliche Bekanntschaft Einiger mit dem Herrn κατὰ σάρκα irgend ein Gewicht gelegt, und ein solches Kennen Christi

mit dem νενικήκατε τὸν πονηρὸν und ἐγνώκατε τὸν πατέρα als gleich wesentlich zusammen gestellt haben sollte.

Besonders ältere Ausleger nehmen πατέρες, νεανίσκοι, παιδία als bildliche Bezeichnungen von den verschiedenen Stufen Christlicher Erkenntniß und Sittlichkeit. Aber höchstens παιδία könnte so verstanden werden, s. 1 Kor. 14, 20; — πατέρες und νεανίσκοι aber so zu deuten, ist zumahl in dieser Zusammenstellung völlig unstatthaft. Auch ist es ganz falsch, wenn man meint, Joh. rede hier von einem Stufenunterschiede der Christlichen Erkenntniß und Sittlichkeit. Nicht davon, sondern nur von gewissen in den verschiedenen Lebensaltern besonders hervorstechenden sittlichen und geistigen Charakteren ist hier die Rede. Auch sind παιδία hier, wie sich sogleich zeigen wird, nicht Kinder; die Stufe der Kindererkenntniß fällt also weg. Und was die Väter und Jünglinge betrifft, so ist die Erkenntniß Christi und die Ueberwindung des Satans zwar etwas Verschiedenes, aber jenes ist keine höhere Stufe des Christlichen Lebens, als dieses; vielmehr trägt und stützt das eine das andere, und wo das eine ist, ist immer auch das andere.

Dem symmetrischen Verhältnisse des dreyfachen ἔγραψα zu dem dreyfachen γράφω gemäß, kann παιδία hier nur so viel seyn, als τεκνία V. 12, die allgemeine Anrede. So wenig Joh. V. 18 unter παιδία eigentliche Kinder verstehen kann, so wenig hier. Wie sollte Joh. auch nur dazu kommen, die Kinder der Gemeinde so ausdrücklich anzureden? Man meint zwar, die Kinder seyen, wenn sie auch von Gott nichts weiter wüßten, ihn doch als Vater zu erkennen und zu lieben im Stande, und das γινώσκ. τ. πατέρα drücke die kindliche Gotteserkenntniß am besten aus. Aber πατὴρ ist hier kein Kinderbegriff, sondern es steht wie immer im Br. 1, 2. 3. 2, 1. 23. u. a. in Beziehung

auf Christus, den Sohn Gottes. Die Erkenntniß des Vaters aber in diesem Sinne hat Joh. den Kindern so wenig zugemuthet, als wir es können.

Ist nun ἔγραψα ὑμῖν, παιδία dem γράφω ὑμῖν, τεκνία V. 12. parallel: so muß auch zwischen ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα und ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν u. s. w. V. 12. eine gewisse Relation Statt finden. Diese Relation aber besteht darin, daß die Erkenntniß des Vaters, der aus Liebe seinen eingebornen Sohn als Heiland der Welt gesandt hat, mit dem Bewußtseyn von der Sündenvergebung in Christo anfängt und fortschreitet.

Wie verhält sich das dreymahlige ἔγραψα zu dem dreymahligen γράφω?

Bey dem ἔγραψα an einen früheren, etwa verloren gegangenen Brief *), oder an das früher geschriebene Evangelium **) zu denken, geht nicht; der Parallelismus zwischen dem dreyfachen ἔγραψα, ὅτι u. s. w. und dem dreyfachen γράφω, ὅτι u. s. w. ist zu identisch. Da Joh. das ἔγραψα, so oft er es sonst in Br. gebraucht, V. 21. 26. 5, 13. auf den gegenwärtigen Brief bezieht, so muß es auch hier darauf bezogen werden. Wozu aber dann die Wiederholung derselbigen Sätze mit geringen Modificationen, wozu insbesondere die Variation γράφω und ἔγραψα?

Der großen Schwierigkeit wegen, die es hat, dieser Wiederholung und Variation einen rechten Sinn abzugewinnen, könnte man sich leicht versucht finden, mit Calvin und W. Wall ***) den ganzen 14. Vers für interpolirt zu halten. Calvin erklärt die Interpolation aus Mißverstand unkundiger Leser, die in dem Wahne, als sey

*) S. Michaelis in s. Anmerk. zu dieser St.

**) So lange zu d. St.

***) Jener in s. Commentar zu d. St., dieser in d. Notis criticis ad N. T. pag. 370.

vorher zwey Mahl von den Kindern die Rede, τεκνία V. 12. und παιδία V. 13, die sonach fehlenden Glieder V. 14. ergänzt hätten. Wall meint, der ganze 14te Vers sey aus einer bloßen, ursprünglich auf dem Rande befindlichen, nach und nach aber in den Text eingeschlichenen Leseverschiedenheit zu V. 13. entstanden. Der letzteren Vermuthung insbesondere würde die Auslassung der Worte ἔγρ. — τὸν ἀπ' ἀρχῆς in einigen Auctoritäten einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit geben, wenn diese Auctoritäten zahlreicher und bedeutender wären *), und auch das letzte Glied des Verses, ἔγρ. ὑμῖν νεανίσκοι — — τὸν πονηρὸν irgendwo fehlte. Das aber ist der Fall nicht und die Auslassung des ἔγρ. — τὸν ἀπ' ἀρχῆς aus dem ὁμοιοτέλευτον mit V. 13. leicht erklärlich. Wäre der Vers unecht, und so entstanden, wie Wal oder wie Calvin vermuthet, so ist sein totales Vorhandenseyn in den ältesten und bedeutendsten Auctoritäten aller Art fast unbegreiflich.

Da auf kritischem Wege nicht zu helfen ist, so bleibt nichts übrig, als anzunehmen, Joh. habe die Wiederholung gemacht irgendwie des Nachdrucks wegen, vielleicht um anzudeuten, daß nicht nur, was er in diesem Br. noch zu schreiben habe, oder eben jetzt schreibe, sondern auch, was er bisher schon geschrieben habe, (so wird ἔγραψα 2, 26. 5, 13. ebenfalls gebraucht,) also der ganze Brief auf der Voraussetzung beruhe, daß sie insgesammt, so Väter wie Jünglinge, wahre Christen seyen und immer mehr zu werden sich bemüheten **).

---

*) Außer einigen Ausgaben des N. T. z. B. Compl. Plant. und der Vulgat. ed. (contra codices, sagt Wetstein) nur der Cod. Bas. 3. nach Bengel und Mill, aus dem 15ten Jahrhundert. Nach Wetstein ist dieß Bas. 4. Wetstein aber findet in diesem Codex keine Auslassung hier, sondern V. 13., wo die Worte γράφω ὑμῖν bis ἀπ' ἀρχῆς ausgelassen sind.

**) Vergl. Calovius zu d. St.

Iſt die von uns gebilligte Leſeart und Erklärung von ἔγραψα ὑμῖν, παιδία V. 13. die richtige: ſo iſt mit ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι V. 14. die Wiederholung geſchloſſen, und ein drittes Glied der Wiederholung weder zu erwarten, noch in dem ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι verſteckt, oder ſeine Auslaſſung aus irgend einem hiſtoriſchen Verhältniſſe oder paränetiſchen Zwecke zu erklären *).

Die Erweiterung des ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρὸν durch den Zuſatz ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος κ. τ. λ. (vergl. 1, 10.) ἐν ὑμῖν μένει iſt ſo zu verſtehen: Ohne Treue gegen das Evangelium (das Wort Gottes) giebt es nach Joh. keine Chriſtliche Tapferkeit, ohne dieſe keine Ueberwindung der Welt und des Böſen.

Unter κόσμος V. 15. ff. kann nicht die ungläubige heidniſche Welt verſtanden werden **). Joh. gebraucht das Wort allerdings zuweilen ſo. Hier aber wäre dieſer Begriff zu eng und das Verbot, die Welt in dieſem Sinne nicht zu lieben, ein unverzeihlicher Particularismus; auch τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, ſo wie V. 16. und 17. ſind dagegen. Gegenüber dem πατὴρ und θεὸς, dem Unſichtbaren und Ewigen, kann ὁ κόσμος hier nur verſtanden werden von der ſichtbaren, ſinnlichen und vergänglichen, die fleiſchliche Luſt reizenden Welt, vergl. V. 16. 17. Um den Joh. nicht mißzuverſtehen, als verbiete er jede Luſt und Freude an der Welt, dem Werke Gottes, muß man wohl beachten, daß hier nur von den einander ausſchließenden Principien der Liebe die Rede iſt. Nicht die Luſt an der Welt überhaupt, und in ſo fern ſie ſich der Liebe zu Gott und dem Göttlichen unterordnet und von dieſer beherrſchen läßt, verbietet Johannes, ſondern einzig und allein die Weltliebe als herrſchendes Princip im Menſchen, und ſofern ſie die Liebe zu Gott tödtet und ausſchließt.

*) S. Wolfs Curae zu d. St.
**) So meint Lange.

V. 16. und 17. wodurch die Ermahnung V. 15. begründet werden soll, beruht auf der Voraussetzung, daß der wahre Christ nur von der Liebe zu Gott, als dem ewigen Lichte 1, 5., allein regiert und getrieben werden, und kein höheres Gut kennen und begehren dürfe, als das ewige Leben. Was von der Liebe zu Gott abziehe, des ewigen Lebens verlustig mache, das, setzt Joh. voraus, werde der wahre Christ, so fern es als ein solches von ihm erkannt werde, schon von selbst fliehen.

Da κόσμος hier das die sinnliche Lust Reizende und das von ihr Begehrte ist: so nennt Joh. die weltlichen Dinge (τὰ ἐν τῷ κόσμῳ) ἐπιθυμίας, die Lüste, worin das Begehren und Begehrte, der subjective und objective Begriff zusammen zu fallen scheinen, so aber, daß das erstere vorherrscht. Rein objectiv, von den physischen Dingen in der Welt selbst, kann ἐπιθυμία hier nicht genommen werden. Würde Joh. dann wohl sagen, das πᾶν ἐν τῷ κόσμῳ sey nicht vom Vater? Fast Manichäisch würde so der Satz klingen.

Joh. nennt von den ἐπιθυμίαις κοσμικαῖς (Tit. 2, 12.) nur drey, mehr Beyspielsweise, als um das πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ völlig zu erschöpfen. Es sind aber dieß gerade die drey Hauptpuncte der weltlichen Lust.

Analog der ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν kann τῆς σαρκὸς hier nicht als Genitiv des Objects (das Begehrte), sondern es muß als Genitiv des Subjects (das Begehrende) genommen werden. Σάρξ im Gegensatz gegen πνεῦμα ist im N. T. und auch bey Johannes das sinnliche Princip im Menschen überhaupt, dasjenige, was ihn mit der sinnlichen Welt in Berührung setzt, und ihn das Weltliche begehren heißt. So hier. Demnach kann unter ἐπιθ. τῆς σαρκὸς hier nichts anderes verstanden werden, als was der Apostel Paulus darunter versteht, Gal. 5, 16. ff., nemlich die fleischliche, sinnliche Lust über-

haupt, im Gegenſatz gegen das πνεύματι περιπατεῖν und ἄγεσθαι, vergl. Epheſ. 2, 3. 1Petr. 2, 11.

Was mit der ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν, der Augenluſt, wie Luther richtig überſetzt, gemeint ſey, lehrt am beſten die Vergleichung mit Matth. 5, 29. Geneſ. 3, 6, vor allen aber die Stelle in den Teſtamenten der zwölf Patriarchen, wo unter den ſieben Geiſtern der Verführung, als der zweyte genannt wird: πνεῦμα ὁράσεως, μεθ' ἧς γίνεται ἐπιθυμία *). Wie nemlich σάρξ das Princip und die Quelle aller ſinnlichen Begehrungen im Menſchen iſt, ſo ſind die Augen gleichſam die Pforten der ſinnlichen Luſt für die Außenwelt.

Schwieriger iſt zu beſtimmen, was die ἀλαζονεία τοῦ βίου ſey. Unter βίος verſteht Joh. das äußere ſinnliche Leben, vergl. 3, 17. Luc. 8, 14., wo ἡδοναὶ τοῦ βίου **). Ἀλαζονεία iſt bey den Griechen jede Art von Oſtentation und Uebermuth. Wie nun Polybius zu dem wachſenden inneren Verderben eines Staates, außer der φιλονεικία und φιλαρχία ganz vorzüglich die luxuriöſe, übermüthige und üppige Lebensweiſe rechnet ***), ἡ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτέλεια, und in einer andern Stelle ****) die ἀλαζονεία, mit der ἀκαιρία verbunden, ſchildert als Hoffarth, Luxus und Verſchwendung, eben ſo ſcheint Joh. unter ἀλαζ. τ. βίου hier nichts anderes zu verſtehen, als den fastus vitae, wie Beza ſich ausdrückt, das Ciceronianiſche magnifici apparatus,

*) S. Test. Rub. ed. Fabr p. 522.

**) Eben ſo gebraucht Polybius βίος im Singular und im Plural, VI, 57. §. 5. XI, 8. 4. vergl. Raphelius Annott. p. 711.

***) Hist. VI, 57. 6.

****) Hist. XI, 8. 4. vergl. IV, 3. 1., wo er von den Aetoliern und ihrer Raubgier ſagt: Ὡς ἂν εἰθισμένοι μὲν ζῆν ἀπὸ τῶν πέλας, δεόμενοι δὲ πολλῆς χορηγίας διὰ τὴν ἐμφυτον ἀλαζονείαν, ὑπὸ δουλευοντες καὶ πλεονεκτικὸν καὶ θηριώδη ζώσι βίον.

vitaeque cultus cum elegantia et copia *), kurz die Hoffarth, Oſtentation, die Incontinenz und der Uebermuth im ſinnlichen Leben, wnen alle Lüſte des Fleiſches und der Augen ſchrankenlos befriedigt und überſättigt werden.

Ganz anders aber verſtehen die Stelle Grotius und mehrere Andere. Unter der ἐπιθ. τ. σαρκὸς ſoll die Wollust im engeren Sinne, insbeſondere aber, wie Grotius will, die cupido carnis circa epulas, ventrem et si quid simile verſtanden werden; ea enim, fügt er rechtfertigend hinzu, per ipsam carnem expletur. Die ἐπιθ. τῶν ὀφθ. ſey der Geiz, die Habſucht, die πλεονεξία **). Mit der ἀλαζ. τ. βίου aber ſey die φιλοδοξία gemeint. Wollust, Habſucht (Geiz) und Ehrſucht ſeyen nach der Anſicht der Alten die Hauptlaſter der Menſchen, die Quellen aller übrigen Untugenden ***).

Aber nicht von einzelnen Hauptlaſtern der Menſchen iſt hier die Rede, ſondern offenbar von den Principien, Quellen und Hauptformen des weltlichen Sinnes überhaupt. Die Analogie mit den Ausſprüchen der Alten darüber iſt wider den Zuſammenhang und Zweck unſerer Stelle. Hätte Joh. jene drey Laſter insbeſondere gemeint, warum drückte er ſich nicht deutlicher und beſtimmter aus? Wollte man aber auch unter der ἐπιθ. τῆς σαρκὸς mit Grotius die Eß- und Trinklust, die Völlerey, oder beſſer die Griechiſche φιληδονία im engeren Sinne verſtehen, (dawider aber iſt der oben nachgewie-

*) Cicero de officiis 1. 8.

**) Augustin de symb. III, 1. verſteht darunter ſogar die Luſt an heidniſchen Schauſpielen. In dem tractat. zu d. St. verſtehe er darunter die *curiositas* überhaupt in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis. In allen Fällen eine viel zu einzelne Luſt, als daß ſie hier gemeint ſeyn könnte.

***) S. die hieher gehörigen Stellen der Alten bey Wetſtein zu d. St.

sene neutest. Sprachgebrauch von σάρξ), und wäre auch ἀλαζ. τ. βίου wirklich nichts anderes, als die φιλοδοξία, (dagegen aber streitet das dabeystehende βίου,) — wie ist es möglich, die ἐπιθ. τῶν ὀφθ. ohne weitere Nebenbestimmung von der πλεονεξία zu verstehen, und diese Bedeutung philologisch irgendwie zu rechtfertigen? Als wenn das Auge nichts weiter und nichts anderes, sähe und begehrte, als Geld und Gut! Grotius und Wetstein berufen sich auf Pred. Sal. 4, 8. 5, 10. Prov. 27, 20. Matth. 6, 22. 23. Aber Matth. 6, 22. 23. ist nicht die Rede von Geiz und Habsucht, sondern, wie besonders die Parallele und die richtigere Stellung des Ausspruches Luk. 11, 34. ff. zeigt, sprüchwörtlich von dem gesunden und kranken Auge des Geistes überhaupt. Nur Pred. Salom. 4, 8. könnte etwas beweisen. Genauer genommen aber beweiset diese Stelle nur dieß, daß auch die Habsucht zur Augenlust, zur Augengier, gerechnet werden kann, was Niemand leuguet. Zugleich aber wird daraus klar, daß Johannes, wenn er die πλεονεξία gemeint, sich deutlicher und bestimmter hätte ausdrücken müssen, ähnlich, wie dort geschehen ist, wo es heißt: καί γε ὀφθαλμὸς — οὐκ ἐμπίμπλαται πλούτου. Die übrigen Stellen, Pred. Sal. 5, 10. Prov. 27, 20., wozu auch noch 23, 5. 22, 9. gerechnet werden können, beweisen nichts weiter, als daß die Hebräer sich im Auge den Sitz der Begierden, der guten*) wie der bösen, dachten. Aehnlich die Griechen und Lateiner **). Ganz natürlich! Das Auge weckt die Begier und Lust nach den Dingen, die es sieht; im Auge spiegelt sich Gier und Wollust, Neid, Habsucht, aber auch jede andere Lust, Freude und Begierde der Seele. So auch nicht die Habsucht und Geldgier allein, sondern jede Art der Augenlust versteht Joh. hier unter der ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν.

*) Prov. 27, 20 heißt es עין—שוב, wo die Sept. ὁ ἐλεῶν.
**) S. Wetstein und Grotius zu d. St.

Weil die Lust an der Welt sich so gern damit entschuldigt, daß ja die Welt Gottes sey, also gut und zum Genusse bestimmt, vergl. Sap. 2, 6—9. so sagt Joh. — nicht von den natürlichen Dingen, sondern nur von den weltlichen Lüsten, daß sie weltlichen, irdischen Ursprungs seyen und nicht aus Gott. — Die Worte ἡ ἐπιθ. bis τοῦ βίου sind, als eine nähere, Mißverständnissen vorbeugende Bestimmung zu πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ in Parenthese zu denken. So gefaßt sind Gedanke und Construction des Satzes völlig unanstößig und regelmäßig.

Nicht sowohl die Liebe zur Welt, als vielmehr die Lust der Welt ist unter der ἐπιθ. αὐτοῦ *) V. 17. zu verstehen. Die ganze sinnliche, sichtbare Welt, sammt der Lust, die sie im Menschen erregt, vergeht. — Im Gegensatze scheint etwas zu fehlen, nemlich dieß, daß Gott ewig sey, das ewige Gut. Es liegt dieß aber im Folgenden**). Die Gegenüberstellung der vergänglichen Weltlust und der zum ewigen Leben führenden (μένει εἰς τὸν αἰῶνα) Gottesliebe war dem Johannes die Hauptsache.

Vierter Abschnitt.

Cap. 2, 18—28.

Nicht sowohl, weil die Irrlehrer Weltmenschen waren***), als vielmehr, weil die Vergänglichkeit der Welt

---

*) Bey den Rabbinen תאוה עולם הזה oder תענוגי. S. Schöttgen Hor. Hebr. et Talm. zu d. St.

**) Einige Auctorit. bey Griesb., aber in diesem Falle unbedeutende, ergänzen am Schluße des Verses: quomodo et deus manet in aeternum.

***) So, meinte Grotius, sey der Uebergang zu fassen.

ihn darauf führte, kommt Joh. auf die ἐσχάτη ὥρα, die nahe Zeit des Gerichtes, der Paruſie des richtenden Erlöſers, wo nur, wer die Welt verleugnet, den Willen Gottes gethan habe, und in Gott und Chriſto geblieben ſey, beſtehen könne, vergl. V. 28. Das in dieſer Verbindung liegende paränetiſche Moment wird noch klarer durch Vergleichung mit Röm. 13, 11 ff. 1 Theſſ. 5, 1 ff. 2 Petri 3, 1 ff.

Was die ἐσχάτη ὥρα V. 18. betrifft, ſo iſt es eben ſo falſch, die hiſtoriſche Beziehung dieſes Ausdrucks gänzlich zu leugnen, als dieſelbe zu eng zu faſſen.

Nach Schöttgen und Carpzov ſoll ἐσχ. ὥρα ſo viel ſeyn, als καιρὸς χαλεπὸς (eine äuſſerſt ſchlimme Zeit). Aber abgeſehen von der Bedeutungsloſigkeit und dem Unzuſammenhange des ſo entſtehenden Gedankens V. 18., wie will man dieſe Erklärung philologiſch rechtfertigen? Weder im A. noch im N. T. iſt אחרון, ἔσχατος, an ſich je ſo viel, als χαλεπὸς und dergleichen. Mit ὥρα verbunden, entäußert es ſich ſeiner urſprünglichen Bedeutung nirgends und niemahls. Das Pauliniſche ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ 2 Tim. 3, 1. macht die Verſchiedenheit beyder Ausdrücke im N. T. augenſcheinlich. Man beruft ſich auf den claſſiſchen Sprachgebrauch: ἐσχάτως κινδυνεύειν, τὰ ἔσχατα παθεῖν, ἐσχάτως διακεῖσθαι und dergleichen. Aber wie verſchieden ſind dieſe Formeln von unſerer ἐσχάτη ὥρα! Und wer ſieht nicht, daß die, immer doch nur mittelbare, Bedeutung von χαλεπὸν und dergl. dem ἔσχατον in jenen Redensarten erſt durch die dabeyſtehenden Verba erwächſt?

Die temporelle Beziehung des Ausdrucks iſt außer allem Zweifel. Auch wird allgemein zugeſtanden, daß derſelbe aus der prophetiſchen Kunſtſprache der Jüdiſchen Meſſiastheologie zu erklären ſey. Wie aber?

Grotius findet darin eine prophetiſche Bezeichnung

der Zerstörung Jerusalems, welche Begebenheit von der apostolischen Prophetie für das Ende des gegenwärtigen Zeitlaufs und den Incidenzpunct der Erscheinung Christi zum Gericht gehalten worden sey. Allein in diesem Falle müßte der Br. vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben seyn, weil nach derselben die Beziehung der ἐσχ. ὥρα darauf nothwendig wegfallen mußte. Wie nun aber, wenn der Br. nach der Zerstörung Jeruſ. geschrieben wäre? Seine Abfassungszeit ist in dieser Hinsicht völlig unbestimmbar. — Mag Joh. früherhin mit den übrigen Aposteln geglaubt haben, daß die Zerstörung der heil. Stadt die ἐσχάτη ὥρα seyn werde: so viel ist gewiß, daß, als er sein Evangel. und diesen Br. schrieb, gleichviel ob vor oder nach der Zerstörung Jer., diese Ansicht nicht mehr die seinige war. — Grotius beruft sich auf Dan. 9, 26. 27. Matth. 24, 6. 14. AG. 2, 17. Aber in keiner von diesen Stellen heißt ἔσχαται ἡμέραι oder dem Verwandtes an und für sich so viel, als die Zerstörung der heil. Stadt. Dan. 9, 26. 27. Matth. 24, 6. 14. liegt die prophetische Beziehung darauf nur mittelbar darin; AG. 2, 17 ist aber auch dieß nicht einmahl der Fall.

Da sich in unserer Stelle nirgends auch nur eine entfernte Hindeutung auf die Zerstör. Jerus. entdecken läßt, so kann nach Analogie von 2 Tim. 3, 1. 1 Tim. 4, 1. Jak. 5, 3. 1 Petr. 1, 5. 2 Petr. 3, 3. Jud. 18. u. a. ἐσχάτη ὥρα (wofür sonst bey Joh. ἐσχάτη ἡμέρα) hier nur in allgemeiner Messianischer Beziehung genommen, und von nichts anderem verstanden werden, als von dem Ende des damahls gegenwärtigen Zeitlaufs zwischen der ersten Erscheinung Christi im Fleisch und der Wiedererscheinung desselben zum Gerichte, vergl. V. 28.

Der Zusammenhang der hier zum Grunde liegenden Jüdischchristlichen Vorstellungsweisen ist diese:

Die Jüdiſche Meſſiastheologie theilte die ganze Weltzeit, τοὺς αἰῶνας, in den gegenwärtigen und zukünftigen Aeon *). Das Ende des gegenwärtigen Zeitlaufs, wo der langerſehnte Meſſias erſcheinen, ſein Volk erlöſen, die Völker richten und ſein Reich auf Erden beginnen werde, nannten die Juden קץ, oder auch קץ, oder אחרית הימים, τὸ τέλος, ὕστερου καιροὶ, ἐσχαται ἡμέραι, ἐσχ. ὥρα und dergl. **). Als ſicheres Vorzeichen von der Ankunft des Meſſias dachte man ſich eine böſe, ſchwere Zeit voll großen Sittenverderbens, Pſeudoprophetenthum, Krieg und Verwüſtung und dergleichen, wodurch die Erſcheinung des Meſſias eben ſo ſehr äußerlich gehemmt, als innerlich beſchleunigt werden würde. Wie nun alles Heil an die Perſon des Meſſias geknüpft war, ſo fing man auch ſehr bald an, ſich alles Unheil der böſen, bedrängnißvollen Zeit, alle antimeſſianiſche Gewalt und Macht in einer idealen Perſon, einem Widerſpiel des Meſſias, vereinigt zu denken, welches man ſpäterhin den Antichriſt nannte. Dieſe Vorſtellung, bald mehr bald weniger roh und ſinnlich aufgefaßt, gründete ſich auf Ezechiels Fiction vom Gog, und auf die Schilderung Daniels von dem antichriſtlichen Antiochus Epiphanes ***). Wie im Sprüchwort: »wo die Noth am höchſten, da iſt die Hülfe am nächſten«: ſo ſchloß die Jüdiſche Meſſiastheologie aus dem Wachsthum des antichriſtlichen Princips, daß das Ende da ſey, und Chriſtus, der Heiland, in Begriff ſey zu erſcheinen.

Dieſe Vorſtellungen ſammt ihren Formen gingen mit der Meſſiasidee ins N. T. über. Die Grundge-

*) S. Koppe Exc. I zu Epist. Ephes. p. 138 sqq.

**) S. Schoettgen Hor. Hebr. et Talm. zu 2 Tim. 3, 1.

***) S. Schmidts Bibl. für Kr. und Ex. Bd. 1. p. 25 ff. De Wettes Bibl. Theologie § 198. Bertholdt Christologia § 16

danken und ihr formeller Zusammenhang blieben; aber Inhalt, Sinn und Umfang, so wie die inneren Verhältnisse im Einzelnen wurden verändert. Da Christus im Fleisch erschienen war, da er sein Reich auf Erden bereits angefangen hatte und zum Vater zurückgekehrt war: so mußten im Christenthume die Messianischen Perioden und Termine nothwendig eine andere Bedeutung bekommen, und zur Entwickelungsgeschichte des Mess. Reiches in ein anderes Verhältniß treten. So wurde aus dem αἰὼν οὗτος der Juden, worin der Messias und sein Reich nur erwartet wurden, — im N. T. die Zeit der irdischen Begründung und Entwickelung des schon gestifteten Reiches Christi unter Leiden und Kampf mit der unchristlichen Welt. Die ἐσχάτη ὥρα aber, wo die Juden die erste Erscheinung des Messias, und die erste Stiftung seines Reiches erwarteten, wurde für die Hoffnung der Christen das Ende des kämpfenden Gottesreiches auf Erden, wo Christus wiedererscheinen werde in der Herrlichkeit des Vaters, Gericht zu halten und den Sieg seines Reiches zu vollenden. So nun gewann auch die Idee des Antichrists einen geistigeren Inhalt und eine reinere sittliche Bedeutung. Die Verwandelung und völlige Christianisirung dieser jüdischen Messiasvorstellungen aber geschah bey den Aposteln nach und nach. So dachten sich die Apostel, weil sie die Aeußerungen des Herrn darüber nicht geistig genug gefaßt hatten, die Wiedererscheinung Christi Anfangs noch sehr sinnlich, und ganz nahe. Chronologisch berechnend knüpften sie dieselbe an dieß oder jenes äußere Zeitzeichen, nicht ohne Willkühr. Unleugbar mußte die Zerstörung Jerusalems und des Jüdischen Staates, die der Herr vorhergesagt hatte, die Wiedererscheinung Christi im geistigen Sinne beschleunigen und das Gedeihen seines Reiches fördern; auch war diese Tatsache in der That und Wahrheit

ein glorreicher Act seines Weltgerichtes, wie er es, seit er als das Licht und Leben der Welt erschienen war, fortwährend ausgeübt hatte. Aber voll von sinnlichen Erwartungen, wie sie Anfangs waren, sahen die Apostel, ohne gehörige Perspective in die Zukunft schauend, darin das Ende der ganzen Entwickelungszeit des Reiches Christi und die sinnliche Erscheinung ihres heiß ersehnten Herrn zum vollen Schluß des Weltgerichtes. Eben so nahmen sie zuerst auch die Idee des Antichrists mehr von ihrer sinnlichen, politischbezüglichen Seite und nach Jüdischer Ansicht. Aber besonders nachdem Jerusalem zerstört und der Herr nicht sinnlich erschienen war, als sie auch immer tiefere Einsicht in das Wesen und den wahren Zweck der Person und des Reiches Christi gewannen, vergeistigten sich auch ihre Messianischen Hoffnungen je länger je mehr; und obwohl sie die Hoffnung nicht aufgaben, die Wiederkunft des Herrn noch selbst zu erleben, so hörten sie doch immer mehr auf, Zeit und Stunde zu berechnen, und die Zeichen und Bedingungen der immer geistiger gefaßten Paruſie außerhalb des inneren Entwicklungsganges des Reiches Christi, in allerley zufälligen und willkührlich gedeuteten politischen Zeitererscheinungen zu suchen In der Apokalypse zwar finden wir noch die mehr sinnliche Ansicht von der Sache, aber doch in poetischer und den geistigeren Sinn andeutender Darstellung. Unser Johannes aber steht in seinem Ev. und Br. offenbar auf dem höheren Standpuncte. Zwar scheint er sich die Ankunft Christi auch noch zeitlich nahe zu denken, — aber wie entfernt ist er so im Ev. wie im Br. von ihrer sinnlichen Auffassung! Der Antichrist erscheint ihm als das der Wahrheit und dem Reiche Christi sich widersetzende Princip der Lüge und des Weltlebens überhaupt, und die Zeichen und Bedingungen der Wiederkunft Christi findet er nur in den inneren Gesetzen und Gegensätzen des göttlichen Reiches,

in dem Wachsthum des antichriſtlichen Verderbens, in der fortſchreitenden κρίσις zwiſchen Licht und Finſterniß, zwiſchen der Welt und den Kindern Gottes.

Chriſtus ſelbſt hatte den Pſeudoprophetismus in der Kirche vorhergeſagt, Matth. 24, 11. 24. Mark. 13, 22. 23. Nach ihm hatte Paulus, beſonders in den Kleinaſiatiſchen Gemeinden, das wachſende Verderben des antichriſtlichen ψεῦδος vorherverkündigt AG. 20, 29. 30. 2 Tim. 3, 1 ff. Da nun jetzt wirklich eintraf, was Paulus geweiſſagt hatte, da das antichriſtiſche Unweſen in Kleinaſien immer ſtärker hervortrat, in den Gemeinden ſelbſt Wurzel faßte, und ſo immer gefährlicher wurde: — ſo erinnert Joh. ſeine Leſer daran, daß ihnen dieſe Erſcheinung überhaupt nicht unerwartet ſeyn dürfe, da ſie ja (von ihm und Andern) gehört hätten und wüßten, daß der Antichriſt kommen werde, ἔρχεται, und die Erſcheinung Chriſti zum Gericht dadurch bedingt ſey, vergl. 2 Theſſ. 2, 3. Aus dem Hervortreten vieler Antichriſten (antichriſtlicher Irrlehrer, ἀντίχ. πολλοὶ γεγόνασιν) ſchließt Joh. auf das vorhanden und wirkſam ſeyn des Antichriſts ſchlechthin, daraus aber auf die Nähe der Paruſie Chriſti, ὅτι ἐσχ. ὥρα ἐστὶν (παρέστιν).

Nur in den Joh. Briefen, (hier u. V. 22. 4, 3. 2 Br. 7., wo es mit ὁ πλάνος zuſammenſteht,) findet ſich der Ausdruck ὁ ἀντίχριστος. Der Urſprung dieſes Namens für einen der Jüdiſchen Meſſiasidee längſt bekannten Begriff iſt dunkel. Erſt im apoſtol. Zeitalter und zwar unter den Griechiſchredenden ſcheint er entſtanden zu ſeyn *). Paulus kennt ihn noch nicht. Aber Joh. ſcheint ihn als bekannt vorauszuſetzen.

Aehnlich iſt der Sinn und Gebrauch des Paul. ὁ ἀντικείμενος, 2 Theſſ. 2, 3. Beydes ſind Collectiv-

*) Merkwürdig iſt die Rabb. Stelle bey Bertholdt Christol. p. 71. not. 2, wo es heißt: Hic erit adversarius סמאל, quem nominabunt antichristum.

begriffe, aber wie Paulus von vielen ἀντικειμένοις ſpricht, ſo Joh. von vielen ἀντιχρίστοις, den einzelnen Erſcheinungen des antichriſtlichen Princips, ὁ ἀντίχρ. Der Paul. ἀντικείμενος ſcheint übrigens einer früheren Bildungsſtufe des Begriffes anzugehören, als der Joh. ἀντίχριστος. Paulus dachte ſich darunter 2 Theſſ. 2, 1 ff., wie es ſcheint, ein dem Chriſtenthume feindliches Princip außerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft, die rohe, verfolgende und zum Abfall reizende Gewalt des Heidenthums. Johannes dagegen verſteht darunter das innerhalb der Gemeinde Chriſti der Wahrheit des Evangeliums widerſtrebende Princip der Lüge und irrlehrenden Verführung, alſo eine mehr innere und geiſtige Feindſchaft *). Der Paul. Antichriſt war mehr der äußere allgemeine Gegen-

*) Grotius verſteht unter dem Antichriſt in unſerer Stelle den Bar Kochba. Wie falſch, zeigt ſchon Calovius, vergl. V. 19. 22. Die Verſchiedenheit des Paul. ἀντικ. und des Joh. ἀντίχ. faßt Gr. ſo: jener ſey, qui deo summo se hostem profitetur; dieſer, qui se Christum facit, ὁ ψευδόχριστος. So auch ſey, ſagt er, bey den Griechen, ὁ ἀντιβασιλεύς, is qui falso se regem dicit. Aber abgeſehen von der Joh. Erklärung des Antichriſts V. 22, und 4, 3. welche der Grotiusſchen widerſpricht, ſo iſt, ἀντιβασιλ. nach der Analogie von ἀντίδικος, ἀντίμαχος und dergl. urſprünglich ſo viel als Gegenkönig. So kommt das Verbum ἀντιβασιλεύω bey Joſephus vor de bello Jud. 4, 7. 1. Bey Dionyſ. Halik. iſt ἀντιβασ. ſo viel als interrex, aber nicht ψευδοβασιλεύς, zwey immer noch ſehr verſchiedene Begriffe. Beauſobre in ſeinen Remarques beruft ſich zur Vertheidigung der Grot. Erklärung theils auf das Ariſtophan. ἀντιλέων, welches (wie das Homer. ἀντίθεος Gottgleich) Löwengleich iſt, Equit. v. 1044. ed Dindorf. Aber dieſer Sinn der Compoſition mit ἀντί iſt der ſeltenere. Vorherrſchend iſt ſonſt darin der Begriff des Gegenſatzes. In der Ariſtoph. Stelle iſt ein Scherz, und das Homeriſche ἀντίθεος hat auch die Bedeutung von gegen Gott. Verwandt ſind die Bedeutungen allerdings, wie in unſerem Gegenſtück. In den Actis martyr. ed Galura Tom. 1. p. 339. wird in Beziehung auf 2. Kor. 11, 14. der Antichriſt erklärt durch quasi Christus. Aehnlich Hippolytus de antichr. §. 17. pag. 7. Ed. Fabr. Darauf beruft ſich Beauſobre ebenfalls. Aber dieſe ſpäteren Erklärungen und Deutungen des Ausdrucks beweiſen nichts für den Joh. Sinn deſſelben.

satz zwischen Christenthum und Nichtchristenthum überhaupt; der Johanneische aber, eine höhere Stufe der Christlichen κρίσις bezeichnend, scheint mehr einen tieferen und inneren Gegensatz unter den Christen selbst zwischen Wahrheit und Irrthum, wahrem Glauben und Scheinglauben zu bezeichnen.

V. 19. werden die Irrlehrer als ehemalige Christen charakterisirt. Johannes schreibt als Christ an Christen und zwar meist Heidenchristen, ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον kann also nicht heißen, sie sind vom Judenthum ausgegangen. Auch bezeichnet ἐξῆλθον weder den inneren noch äußeren Ursprung der Antichristen, sondern, wie das μεμενήκεισαν deutlich anzeigt, das Herausgehen und Ausscheiden derselben aus der Christlichen Gemeinschaft, und zwar das freywillige und innere. Offenbar unterscheidet Joh. hier zwischen einer inneren, wahren und einer bloß äußeren, scheinbaren Christengemeinschaft. Wer zu jener gehört, kann nach Joh. sie nimmer wieder verlassen, so fesselt sie das gläubige, aus Gott gebornе Gemüth. Schon dieß war trostreich für die, welche durch die Erscheinung des Irrthums und des Unglaubens mitten in der Gemeinschaft der Gläubigen leicht irre werden konnten an der Kraft und Wahrheit des Evangeliums. Noch trostreicher und beruhigender aber ist, was Joh. hinzufügt, daß diese Erscheinung nicht zufällig und der wahren Gemeinde Christi nachtheilig sey, sondern vielmehr zur Vollendung der göttlichen κρίσις zwischen Wahrheit und Schein, Licht und Finsterniß, wesentlich gehöre und beytrage. — Daß diese κρίσις auch unter den Christen Statt fand, hatte seinen Grund in der Art, wie die Gemeinde Christi aus und in der Welt sich sammeln und erbauen mußte, nemlich von Außen nach Innen, auch den geringsten Anfang und Keim des Glaubens sich aneignend, und weiter bildend ohne alle Verletzung der Freyheit.

Vor ἵνα φανερωθῶσιν (nicht φανερωθῇ, wie einige Auctoritäten den Gräcismus der Construction nicht verstehend lesen) ergänze man τοῦτο ἐγένετο. Das ἀλλὰ vor ἵνα ist ebenfalls elliptisch und bezieht sich auf einen möglichen Einwurf ängstlicher Gemüther.

War den Lesern bey der Erscheinung so vieler Antichristen bang für die Unversehrtheit ihres eigenen Glaubens: so giebt ihnen Joh. V. 20. darüber die vollste Beruhigung. — Im Gegensatz gegen V. 19. wird καὶ hier adversativ. — Daß unter dem χρίσμα — ἀπὸ τοῦ ἁγίου der heilige Geist, der Geist Christi zu verstehen sey, sieht man aus 3, 24. vergl. 2, 27. (wo die Vatikan. Handschr. statt χρίσμα erklärend χάρισμα liest). — Nicht auf die Salbung der Athleten zum Kampfe wird hier angespielt, was viel zu fern liegt, — sondern viel einfacher erklärt sich Sinn und Form des Ausdrucks daraus, daß so wie Christus, der Heilige, vergl. AG. 3, 14. Apok. 3, 7. mit dem heiligen Geiste gesalbt ist, (vergl. Ps. 45, 8. Jes. 61, 1. 1 König. 19, 16.) und in dieser Beziehung ὁ Χριστὸς vorzugsweise genannt wird, eben so auch die wahren Genossen Christi die mit dem heiligen Geist Gesalbten heißen können *). Des heiligen Geistes theilhaftig, vom Geiste Christi erfüllt war ein jeder wahre Christ. Er empfing diese Gabe, sobald

*) Die nicht apostolische, aber vielleicht schon im zweyten Jahrhunderte allgemein gewordene Sitte, die Täuflinge mit heil. Oel zu salben, wird von Tertullian de baptismo cap. 7., Constit. apost. lib. III. cap. 17. und A. ebenfalls auf das Empfangen des heil. Geistes bezogen und aus dem oben erörterten Zusammenhange der Vorstellungen erklärt. Der Verfasser der Resp. ad orthod. quaest. 137. sagt: χριόμεθα τῷ παλαιῷ ἐλαίῳ, ἵνα γενώμεθα χριστοί. — Daß Joh. auf diese Sitte nicht anspielen und keine wirkliche Salbung im Sinne gehabt haben könne, leuchtet ein. Vielleicht aber ist gerade unsere Stelle die apostol. und kanonische Basis jener Sitte geworden, die nun ihrerseits dazu beyträgt, den Sinn des Joh. Ausspruchs zu erklären.

er in die Gemeinschaft des Erlösers eintrat, und blieb sich derselben bewußt, so lange er in derselben verharrte. Hierin liegt der Hauptnerv des Gedankens. — Da die Mittheilung des heil. Geistes an die Gläubigen bey ihrer Taufe geschah durch Handauflegen, vergl. AG. 8, 15. 16, 44.: so haben Einige gemeint, Joh. beziehe sich hier darauf *). Aber der Gedanke steht viel zu frey, und Johannes wendet sich hier zu sehr nur an das gegenwärtige Bewußtseyn seiner Leser, als daß es erlaubt wäre, diese Beziehung, die im Hintergrunde gelegen haben mag, besonders hervorzuheben. Da der heil. Geist, der Geist Christi (2 Kor. 3, 17. 18. Ephes. 3, 16. Phil. 1, 29.) von Christo selbst der Geist der Wahrheit genannt wird, der seine Jünger lehren und in alle Wahrheit einführen sollte, Ev. 14, 17. 15, 26. 16, 13.: so heißt es hier, καὶ οἴδατε πάντα, nemlich Alles, was die Wahrheit des Evangeliums betrifft.

Für solche der Wahrheit Kundige, im Glauben Treue, bedarf es keiner ausführlichen Warnung und Erörterung; eine kurze Hindeutung genügt. Daher V. 21. οὐκ ἔγρ. ὑμῖν (nemlich von den Irrlehrern, vergl. V. 26. — Ἀλήθεια bezieht sich hier auf die Christliche Wahrheit vorzugsweise, das Evangelium. Καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος gehört zu οἴδατε αὐτήν, und ist abhängig davon. Grotius findet in dem πᾶν — οὐ den Hebr. Ausdruck einer universellen Negation. Das ist es aber im N. T. auch wenn die Negation voransteht **), vergl. Röm. 3, 20. u. a. — Die Irrlehrer vermischten Wahrheit und Irrthum; der wahre Christ scheidet beydes scharf von einander, und

*) S. d. Scholien bey Matthäi zu d. St. pag. 220., wo das χρίσμα auf die Taufe, und Bretschneidens Lexikon unter χρίσμα, wo es auf das Handauflegen bezogen wird.

**) Siehe das Richtige darüber in Gesenius Lehrgebäude der Hebr. Spr. S. 831. Anm. 1.

will nur die reine Wahrheit. Daher ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι.

Nur andeutend charakterisirt und widerlegt Joh. 22. 23. den Grundirrthum der Irrlehrer. Die Frage V. 22. hat den Sinn: quis est, qui meliori jure mendax et impostor sit dicendus, wie Grotius sich ausdrückt, hinzufügend, comparate enim hoc sumendum. Das ist die Summe alles Leugnens der Wahrheit (alles Irrthums), zu leugnen, daß Jesus der Christ ist *). — In welchem Sinne die Irrlehrer, die doch früher Christen waren, nur keine echten, dieß gethan haben mögen, ist oben in der Einleitung Cap. 6. erörtert worden. — Der Schluß des Verses scheint zugleich eine falsche Ansicht der Leser von dem Antichrist, vielleicht die blos politische, berichtigen zu wollen **). — Da die Irrlehrer sich einer höheren Gotteserkenntniß gerühmt zu haben scheinen, so nennt Joh. das ψεῦδος des Antichrists ein Leugnen des Vaters und des Sohnes zugleich. Erklärend fügt er V. 23. hinzu, daß wer den Sohn leugne (in Jesu den Christ nicht anerkenne), auch den Vater nicht habe (ihn nicht erkenne und keine Gemeinschaft mit ihm habe). Die affirmative Parallele ὁ ὁμολ. — ἔχει wird von den bedeutendsten Auctoritäten geschützt, und ist ganz in der Art des Joh. Alle wahre Erkenntniß Gottes und alle Gemeinschaft mit ihm ist nach Joh. und nach dem N. T. überhaupt wesentlich bedingt durch den Glauben an den Sohn, den Offenbarer des göttlichen Willens, den Mittler u. s. w vergl. Joh. 1, 18. 14, 6. Matth. 11, 27. Röm. 5, 1. Eph s. 2, 18.

*) Ueber das überflüßige οὐκ nach ἀρνούμενος s. Viger. p. 459. und 811.

**) So scheint auch schon Jesus den rohen Vorstellungen vom Antichrist eben so, wie denen vom Messias entgegenzuarbeiten Matth. 24, 11. 24. Vergl. Schmidts Bibl. Bd. 1. S. 28.

V. 24. Vor solchem Irrwesen (ψεῦδος) schützt am besten die Treue gegen das einfache Evangelium der Apostel. Wer dabey bleibt, ist seiner bleibenden Gemeinschaft mit dem Sohne und durch diesen mit dem Vater gewiß. Das Anakoluthon, ὑμεῖς [οὖν] — — ἐν ἐμῖν μενέτω, — vergl. V. 27. ist eine Vermischung zweyer Constructionen. Andere halten das ὑμεῖς hier und V. 27. für einen nachdrucksvollen nominativus absolutus. Bey einem ungeübten Schriftsteller aber ist das erstere viel wahrscheinlicher. Es war dem Joh. nicht geläufig zu sagen, ὑμεῖς — μένετε ἐν τοῦτῳ, ὅ — —. Besonders V. 27. ist die Vermischung zweyer Constructionen augenscheinlich. Ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — bezieht sich auf den Grundsatz des Evangeliums, womit alle evangelische Verkündigung anfing und also auch bey den Lesern des Br. angefangen hatte (ἀπ' ἀρχῆς), daß Jesus der Christ sey, der Sohn Gottes, vergl. V. 22.

V. 25. Die Verbindung ist diese: Um so weniger wird der wahre Christ die Gemeinschaft mit dem Sohne und mit dem Vater aufgeben, da sie mit der Verheißung des ewigen Lebens so verknüpft ist, daß jene die wesentliche Bedingung ist von diesem, dieses aber die nothwendige Folge von jener, vergl. Ev. 17, 3. Αὕτη bezieht sich auf das Folgende; gegen die Beziehung auf das Vorhergehende streitet außer anderem vorzüglich auch ἐπαγγελία, das hier nur Verheißung seyn kann. Unter αὐτὸς ist Christus zu verstehen, das Hauptsubject im Vorhergehenden, V. 20 ff. — Aus Brevilogquenz und Attraction erklärt sich die Construction τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον vollkommen*). Besonders das nächst

*) Grotius vergleicht hier das bekannte, urbem, quam statuo, vestra est. Vergl. Winers Grammatik. S. 52. 58. 136. Die entsprechendsten Beyspiele giebt Buttmann Gr. Grammatik. § 130. Anm. 2.

vorhergehende ἐπηγγείλατο scheint den Verf. zu dieser Construction verführt zu haben. Die Verheißung, — Christus der Verheißende, — verheißt das ewige Leben: — so dachte sich, scheint es, Joh. den Satz.

V. 26. bricht Joh. die Rede über die Irrlehrer ab; V. 27. kehrt er zu der Ermahnung V. 24. zurück, die er aber erweitert. Πλανώντων ὑμᾶς, — die Euch zu verführen im Begriff sind, trachten. V. 27. μένει ἐν ὑμῖν, steht nicht für ἐν ὑμῖν μενέτω V. 24.*), sondern es bildet eine Art von Vordersatz zu dem Folgenden καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, so daß der Sinn des Satzes dieser ist: Bleibt das χρίσμα, das ihr von Christo empfangen habt, in Euch, so habt Ihr nicht nöthig u. s. w. Das folgende ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, nehme ich so: daß Euch Jemand belehren müßte. Es steht dieß entweder im Gegensatz gegen jede weitere Belehrung über die Irrlehrer von Seiten des Apostels, oder es bezieht sich auf die Zudringlichkeit der Irrlehrer (ψευδοδιδάσκαλοι), die verführerisch eine tiefere Weisheit und Einsicht in das Wesen des Christenthums versprachen. Das erstere ziehe ich vor theils wegen V. 20. 21., theils weil die letztere Beziehung zu entfernt liegt. Der Geist der Wahrheit, womit Ihr als wahre Christen gesalbt seyd, will Joh. sagen, wird Euch, wenn ihr ihn (und, was Ihr von Anfang an gehört habt,) treu bewahret, schon hinlänglich belehren über jenes Irrwesen und wie Ihr Euch dagegen zu verhalten habt.

Im Folgenden entwirrt sich die Construction am besten so, daß man καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμας als Reassumtion des größeren Vordersatzes ἀλλ' ὡς — und μενεῖτε ἐν αὐτῷ als Nachsatz ansieht. Früher den Nachsatz anzufangen, etwa bey καὶ ἀληθές ἐστιν, verbietet das in-

*) Einige Auctoritäten bey Griesbach lesen aus Mißverständniß auch hier V. 27. μενέτω.

nre Verhältniß der Gedanken zu einander; μενεῖτε ἐν αὐτῷ iſt der zu ἀλλ' ὡς gehörige Hauptgedanke, nicht καὶ ἀληθές ἐστι —, was nur einen Nebengedanken enthält. Statt μενεῖτε leſen mehrere bedeutende Zeugen (A. B. C. u. a.), vielleicht durch das folgende μένετε V. 28. verführt, μένετε. Das Futurum aber iſt hier offenbar ſchicklicher, als Ausdruck des Zutrauens; est bona spe animis et ominantis, ſagt Grotius. Für τὸ αὐτὸ χρίσμα haben einige Auctoritäten τὸ αὐτοῦ χρ. Jenes, von den meiſten und beſten Auctoritäten geſchützt, iſt richtiger, weil nachdrücklicher. Der Sinn iſt: Eben daſſelbige χρίσμα, und außer ihm nichts anderes. — Zu περὶ πάντων vergl. V. 20. Καὶ ἀληθές ἐστι καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος iſt als Parentheſe anzuſehen. Der Sinn iſt: Auf die Belehrung jenes χρίσμα (des Geiſtes der Wahrheit) könnt ihr Euch ſicher verlaſſen; es iſt keine Wahrheit und kein Irrthum darin. Καὶ vor καθὼς iſt hier ſo viel, als atque ita, vergl. Matth. 6, 33. u. a. Der Aoriſt ἐδίδαξεν ſteht hier präſentiſch, entſprechend dem obigen ὡς — διδάσκει, und hat die Bedeutung des Pflegens *). Wie V. 28., ſo muß auch hier ἐν αὐτῷ auf Chriſtus bezogen werden.

V. 28. kehrt Joh. zurück zu V. 18., und ſchließt das Bisherige mit einer auf die ἐσχάτη ὥρα bezüglichen Ermahnung. Daß unter dem φανερωθῆναι hier die Erſcheinung Chriſti zum Gericht ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ zu verſtehen ſey, lehrt der Zuſammenhang. Joh. gebraucht hier wieder die Figur der Communication, gleichſam als hätte er vorher geſagt: So laßt uns denn bleiben in Ihm! — Παῤῥησία, was 3, 21. 5, 14. mit πρὸς die Bedeutung von Zutrauen hat, iſt hier, mehr im Gegenſatz gegen das Beſchämtwerden, die Freyredigkeit,

*) S. Buttmanns Gr. Grammatik. S. 391. Anm. 4.

der Muth, die Zuversicht des guten Gewissens vor Gericht, vergl. 4, 17. Philipp 1, 20. Luk. 21, 36. u. a. Die Construction αἰσχ. ἀπ' αὐτοῦ entspricht dem Hebr. מִן בּוֹשׁ. Im Hebr. steht sowohl die Sache, der man sich schämt, als auch der Gegenstand der Hoffnung, des Vertrauens, worin man getäuscht wird, mit מִן*). In der letzteren Beziehung steht hier αἰσχ. ἀπ' αὐτοῦ, (vergl. 3, 3.) im Gegensatz gegen die freymüthige Zuversicht auf den Herrn. Παρουσία Χρ. ist der bestimmte apostolische Ausdruck für die Erscheinung Christi zum Gericht. Es dient also der Zusatz ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ zur näheren Bestimmung des unbestimmteren φανερωθῆναι.

Fünfter Abschnitt.

Cap. 2, 29.—Cap. 3, 10.

Anknüpfend an die Idee des Gerichts, in welchem kein Unreiner, kein Ungerechter bestehe und nur wer in der Gemeinschaft mit Christo geblieben und ein wahres Kind Gottes sey, Muth und Zuversicht haben könne, entwickelt Joh. im Folgenden die Idee der Christlichen δικαιοσύνη und den Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels. Wie nun dieser Gegensatz ganz absolut aufgefaßt ist, so auch ist die Christliche Gerechtigkeit rein ideal, vom Standpuncte der göttlichen κρίσις aus, dargestellt.

V. 29. ist zweifelhaft, worauf sich δίκαιος bezieht. Wegen Cap. 3, 7. vergl. V. 3., und weil im Nächstvorhergehenden Christus das Subject ist, scheint Christus gemeint zu seyn. Dagegen aber streitet ἐξ αὐτοῦ γεγέν-

*) S. Gesenius Hebr. Lexikon unter בּוֹשׁ.

[illegible] von einer [illegible] von [illegible] anders, [illegible] aus Gott [illegible] im Folgenden 3, 1 [illegible] δίκαιος kein anderes [illegible] das Pronomen in [illegible] die Beziehung des [illegible] allein richtige. Der [illegible] sich daraus, daß [illegible] als das durch Christum [illegible], V. 29. aber das ἐκ θεοῦ [illegible]), als den Hauptbegriff im Fol[illegible]

[illegible] V. 29 ist dieser: So wahr es [illegible] ist, eben so wahr und [illegible] die Gerechtigkeit (τὴν δικαιοσύνη[illegible] sondern die Gerechtigkeit schle[illegible] geboren, ein Kind Gottes ist. [illegible] folgenden, echt Johanneischen [illegible] daß nur, wer aus Gott ist (ein [illegible] gegen die ἐκ τοῦ κόσμου, ἐκ τοῦ [illegible] gerecht und fromm seyn kann; [illegible] außer der wahren, gottähnlichen Gerech[illegible], die diesen Namen verdient, und daß [illegible] und Getheiltheit in dieser Hinsicht zum [illegible]

[illegible] Entwickelung dieser Gedanken wird [illegible] auf die Würde, das Wesen und [illegible] Gottes unterbrochen, 3, 1. 2.

[illegible] 3, 1 [illegible] man δοῦναι hier in der Bedeutung [illegible], schenken, so hat man nicht nöthig, [illegible] Liebesbeweis zu übersetzen, wie Gro[illegible] Daß κληθῶμεν als ein bloßer Hebraismus [illegible] besage, als was die Glosse καὶ ἐσμεν,

kann ich nicht zugeben. Die Christen nannten sich wirklich Kinder Gottes. Auf diesen höheren Namen spielt Joh. an.

Das folgende διὰ τοῦτο — — scheint motivirt zu seyn durch die damahlige Lage der Christenheit, wo manches nicht erleuchtete und befestigte Christenherz durch den wachsenden Kampf mit der Welt irre werden konnte an dem verheißenen Glücke der Kinder Gottes. Solche Christen zu belehren, sie und sich selber zu trösten über die Verkennung und den Haß der Welt, macht Johannes die gelegentliche Bemerkung διὰ τοῦτο — αὐτὸν, vergl. V. 13. Der Sinn ist dieser: Da nur, wer aus Gott ist, Gott und das Göttliche erkennen und anerkennen kann, die Welt aber von Gott entfremdet ist, und ihn und Alles, was sein ist, nicht kennet: so werden wir eben darum (διὰ τοῦτο), weil wir aus Gott geboren sind, von der Welt nicht anerkannt als Kinder Gottes. Die Welt kann nicht anders! — Auf dieselbige Weise belehrte und tröstete einst der Herr seine Jünger über die ihnen bevorstehende Verfolgung der Welt, 15, 18 ff. 16, 1 ff. — Einige *) nehmen οὐ γινώσκει für μισεῖ V. 13. Allerdings folgt der Haß aus der Verkennung oder Nichtanerkennung, aber einerley ist beydes nicht. Auch streitet gegen jene Auslegung die Parallele Ev. 16, 3. 15, 21. Grotius erklärt οὐ γινώσκει so: (mundus) non agnoscit pro suis, immo odit. Dagegen aber ist das folgende οὐκ ἔγνω αὐτόν.

V. 2. schließt sich an V. 1. so an, und hat den Sinn: Bey aller Verkennung von Seiten der Welt, sind wir dennoch wirklich schon jetzt Kinder Gottes, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν (welche Würde!), und noch ist nicht einmahl offenbar, καὶ οὔπω ἐφανερώθη, was wir

*) So Calovius, Carpzov, Lange u. A.

ſeyn (welcher Herrlichkeit wir dereinſt theilhaftig ſeyn) werden. So viel aber wiſſen wir gewiß, daß, wenn jenes öffenbar, (alſo die Herrlichkeit der Kinder Gottes geoffenbaret) werden wird, wir dann Ihm (aus dem wir geboren ſind) ähnlich ſeyn werden, denn wir werden Ihn ſehen, wie er iſt, (ihn recht erkennen, in ſeiner Nähe ſeyn). Vergl. V. 13. 14. Röm. 8, 16 ff. Col. 3, 3. 4., durch welche Stellen die unſrige erſt ihr volles Licht bekommt *). Einige Ausleger nehmen das καὶ vor οὔπω adverſativ: aber dieſer Gegenſatz kann nur als ſehr untergeordnet betrachtet werden, da der Hauptgegenſatz erſt mit οἴδαμεν anfängt. Daß ἐὰν hier für ὅταν ſtehe, iſt ſchon von Grotius richtig bemerkt worden. So ſteht es gerade bey Johannes öfter, vergl. Ev. 6, 62. 12, 32. u. a. m. Einige beziehen ἐὰν φανερωθῇ auf die Erſcheinung Chriſti, vergl. 2, 28. Richtiger aber wird aus dem nächſtvorhergehenden οἱ ἐσμὲν ergänzt, welches ſich dann auf das Paul. δόξα ἀποκαλυφθῆναι oder δοξασθῆναι, oder φανερωθῆναι ἐν δόξῃ bezieht. Da im Vorhergehenden nur von Gott und den Kindern Gottes die Rede iſt, und die Kindſchaft Gottes der Grund iſt von der Gottähnlichkeit, ſo kann auch αὐτῷ und αὐτὸν hier nur auf Gott bezogen werden. Eine zu eng gefaßte Analogie mit Col. 3, 3. Röm. 8, 29. u. a. St. hat zu der falſchen Erklärung von der Aehnlichkeit mit Chriſto verleitet. — Das Schauen Gottes, d. h. die innigſte und vollkommenſte Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens (im Gegenſatz gegen das Glauben und das βλέπειν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, 1. Kor. 13, 12.), war ſchon von Chriſto den Kindern Gottes verheiſſen worden, als ſicherer Preis und Lohn in

*) Aehnlich faßt den Zuſammenhang unſerer Stelle ſchon d. Scholion des Maximus bey Matthäi pag. 122. vergl. pag. 221.

jenem Leben, Matth. 5, 8. Hieraus aber, als aus dem Gewiſſen, ſchließt Joh., daß, weil nur die Aehnlichen, Mahen, einander recht erkennen, die Kinder Gottes im Zuſtande der Herrlichkeit Gott ähnlich ſeyn werden, vergl. 2 Kor. 3, 18. Einer näheren Beſtimmung über dieſe Gottähnlichkeit enthält ſich Johannes. Aber gewiß nur von einer ſittlichen Gottähnlichkeit weiß er, — weit entfernt von einer myſtiſch erträumten Gottgleichheit, oder Vergottung.

V. 3. ſchließt ſich an 2, 29. wieder an, und führt die dort angefangene Gedankenreihe weiter fort. Nur die reines Herzens ſind, werden Gott ſchauen, heißt es Matth. 5, 18. vergl. hier 1, 5. ff. Wer alſo, will Joh. ſagen, die Hoffnung der Kinder Gottes, Gott zu ſchauen und ihm ähnlicher zu werden, feſthält, der muß ſich ſchon jetzt reinigen (von Finſterniß und Sünde), und da es außer der höchſten ἁγνότης, wie ſie in Chriſto war, keine wahre Herzensreinheit giebt, dem Vorbilde des Sohnes Gottes auch in dieſem Stücke nachtrachten, vergl. Hebr. 12, 14. — Ἁγνὸς und δίκαιος 2, 29. 3, 7. ſind Wechſelbegriffe. — Da die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit ihren Grund hat in der Gnade Gottes, ſo heißt es, ὁ ἔχων τ. ἐλπ. ταύτην ἐπ' αὐτῷ, — welches auf Chriſtum zu beziehen darum nicht angeht, weil im Vorhergehenden nur von Gott die Rede war, und Chriſtus gleich darauf durch ἐκεῖνος bezeichnet wird, eben zum Unterſchiede von dem auf Gott ſich beziehenden ἐπ' αὐτῷ, vergl. 2, 6. und hier V. 5. 7. Die ἁγνότης iſt eine Chriſto inhärirende Eigenſchaft, eben ſo wie die Sündloſigkeit V. 5. und die δικαιοσύνη V. 7. Daher hier und V. 5. 7. ἐστι, wodurch, wie Ev. 8, 58., ein ununterbrochen fortdaurender Zuſtand bezeichnet wird *).

*) S. Winers Grammatik. S. 85.

V. 4. beruhet auf der formellen Verschiedenheit und der wesentlichen Einerleyheit der Ausdrücke ἁμαρτία und ἀνομία und enthält eine Antithese gegen den Irrthum derer, die aus Mißverstand der Lehre von der Christlichen Freyheit den positiven Charakter des Sittengesetzes und die unmittelbare Beziehung der Sünde darauf, als auf ein göttliches Verbot, leugneten und aufhoben*). Ἁμαρτία (ganz entsprechend der Grundbedeutung des Hebr. חטאת von חטא fehlen, sich vergehen) bezeichnet mehr die subjective Seite der Sünde, so fern sie ein Irren, Fehlen, Vergehen ist; ἀνομία, der unter den Hebr. Sündenbezeichnungen keine ganz entspricht**), drückt mehr das objective Moment der Sünde aus, so fern durch sie ein positives Gesetz übertreten wird. Der letztere Ausdruck ist also stärker und strenger, als der erstere. Jede ἁμαρτία, will Joh. sagen, jeder Fehl und Fleck des sittlichen Lebens ist, weil die höchste δικαιοσύνη, die reinste ἁγνότης göttliches Gebot ist, immer Uebertretung des göttlichen Gesetzes.

Zu V. 5. und 6. vergl. 1, 7. ff. Der Sinn ist dieser: Sowohl der Zweck der Erlösung, als auch das wirksame Vorbild des sündlosen Christus verbietet Jedem, der in der Gemeinschaft des Erlösers lebt, zu sündigen. Jede Sünde des Christen ist eine Vereitelung des Erlösungszweckes Christi, die Sünde zu tilgen (αἴρειν τ. ἁμαρτ.); sie unterbricht die wachsende Gemeinschaft mit dem Erlöser, und ist ein Beweis, daß man denselben in seiner ganzen Reinheit und Sündlosigkeit noch nicht recht erkannt

*) S. Einleitung Cap. 6. S. 69. ff.

**) Am meisten scheint noch עון zu entsprechen, vergl. Hosea 12, 9, wo es heißt חטא — עון אשר, ähnlich wie hier, und wobey R. David bemerkt: peccatum חטאת minus est, quam iniquitas עון, nam saepenumero usurpatur de eo, qui per *errorem* aliquid committit. S. Trusius zu d. St.

hat. — Nur durch fortschreitende Heiligung kann der Christ die im Glauben ideal aufgenommene Erlösung in sich realisiren. — Φανερωθῆναι ist hier, wie 1 Tim. 3, 16. von der ersten Erscheinung Christi zur σωτηρία gebraucht, vergl. 1 Petri 1, 20. u. a. Αἴρειν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν entspricht dem καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἁμ. 1, 7. und bezeichnet den ganzen Umfang der Erlösungsthätigkeit Christi, das Amt des Sündentilgers sowohl in idealer Beziehung, durch den Act der Sündenvergebung, als auch in realer Beziehung, durch den Act der Heiligung der Erlösten. Anders scheint dieselbige Redensart Ev. 1, 29. gebraucht zu seyn, von dem Tragen der Sünde durch das unschuldige Lamm Gottes, vergl. Jesaias 53, 4. Eben so wird das Hebräische נָשָׂא עָוֹן sowohl von der Abschaffung, Tilgung, Vergebung (Ps. 32, 5. 1. Mos. 50, 17.), als auch von dem Tragen, Büßen der Sünde (Es. 53, 12. u. a.) gebraucht. — Der folgende Satz καὶ ἁμαρτία u. s. w. kann nicht als Aitiologie zu dem Vorhergehenden angesehen, und καὶ hier nicht für γὰρ genommen werden. Denn nicht von der Erlösungsvirtualität, sondern nur von dem wirksamen Vorbilde Christi, als einem besonderen Stücke seiner Erlösungsthätigkeit, ist hier die Rede, und in Beziehung darauf wird, wie V. 3. seine Reinheit, und V. 7. seine Gerechtigkeit, so hier seine Sündlosigkeit gepriesen. — Die Wirksamkeit des vorbildlichen Lebens Christi auf Erden ist eine fortdauernde, der Erinnerung immer gegenwärtige, — daher ἐστι, vergl. V. 3. 7. *).

Da von ἐκεῖνος V. 3. an nicht Gott, sondern Christus das vorherrschende Subject ist, und ἐν αὐτῷ V. 5. auf Christus bezogen werden muß, so muß nothwendig auch

*) Ganz unrichtig, wider den Zusammenhang und den Joh. Sprachgebrauch des εἶναι ἐν — übersetzt Lange: denn er duldet die Sünde nicht.

V. 6. ἐν αὐτῷ und das zwiefache αὐτὸν auf Christus bezogen werden. — Daß οὐχ ἁμαρτάνει die Schwachheitssünden (vergl. 2, 1.) ausschließe, versteht sich von selbst. Es ist aber nicht das bloße Streben wider die Sünde und nach der ἁγνότης gemeint; noch weniger kann ἁμαρτ. hier von gröblichen Sünden vorzugsweise verstanden werden; sondern vom Standpuncte der göttlichen κρίσις aus spricht Joh. hier von der Sünde und Nichtsünde zwar im weitesten Umfange, aber im strengsten Begriff und Gegensatz. Auf das Ideal des sündlosen Christus gerichtet, denkt er an keine Bedingtheit und Beschränkung seines Satzes. — Daß ἑώρακεν und ἔγνωκεν beyde als präsentische Präterita zu nehmen seyen, leuchtet ein. Wie aber unterscheiden sich ἑώρακεν und ἔγνωκεν? Das disjungirende οὐδὲ scheint auf einen Unterschied hinzuweisen. Man sagt, γινώσκειν sey hier so viel als lieben. Dagegen streitet schon das dabey stehende, bey aller Differenz doch gewiß synonyme ἑώρακε. Das letztere auf eine äußere persönliche Bekanntschaft mit dem Erlöser zu beziehen, geht schon darum nicht, weil die beyden Präterita hier offenbar eine gleiche präsentische Beziehung haben, und weil die äußere Bekanntschaft mit der Person Christi an sich bey Joh. gar kein ethisches Moment hat, wenn es nicht mit dem Glauben an den Messias verknüpft ist. Joh gebraucht das ὁρᾶν zuweilen von der intuitiven Erkenntniß, dem geistigen Schauen. Vielleicht ist es auch hier so zu verstehen; dann wäre γινώσκειν das Erkennen überhaupt, und οὐδὲ (so viel als nicht einmahl) bezeichnete das Herabsteigen vom Höheren zum Niederen, von der intuitiven, tieferen Erkenntniß zur bloßen Erkenntniß Christi. Aber gewiß viel richtiger versteht man unter dem ὁρᾶν das bloß historische Erkennen und Betrachten Christi, unter dem γινώσκειν aber die innere, tiefere Erkenntniß und Einsicht. So von der Erfahrungserkenntniß gebraucht, findet sich ὁρᾶν bey Johannes Ev. 1, 34. 3, 11. 32. und

hier 1, 1. Den angegebenen Unterſchied in unſerer Stelle auszudrücken könnte man οὐδὲ überſetzen, noch viel weniger.

V. 7. Der verführeriſchen laxen Sittenlehre des ſich verweltlichenden Halbchriſtenthumes, der es an aller κρίσις und an ſittlichen Idealen fehlte, ſtellt Joh. den ſtrengen, echt chriſtlichen Grundſatz entgegen, daß es außer der vollen δικαιοσύνη, wie ſie in Chriſto war, keine wahre δικαιοσύνη gebe. Man vergeſſe nicht, Joh. ſpricht hier überall nicht von den Stufen der Strebenden, ſondern von dem idealen und abſoluten Unterſchiede zwiſchen der Chriſtlichen Tugend und Frömmigkeit und der Sünde überhaupt. In demſelbigen Sinne heißt es nun auch

V. 8: Wer da Sünde thut, der iſt, eben in ſo fern er ſündigt, vom Teufel, ein Kind des Teufels, vergl. Ev. 8, 44. Da Gott Licht iſt und keine Finſterniß in ihm, Alles aber, was gut iſt und im Lichte wandelt, aus Gott geboren iſt, und wer aus Gott geboren iſt, nicht ſündigen kann, vergl. V. 9.: ſo ſchließt Joh., daß alles Sündigen und alles Sündige vom Teufel ſey. Ein zwiſchen Gott und Gotteskindſchaft und Teufelsgemeinſchaft in der Mitte Liegendes giebt es für Johannes nicht in Beziehung auf die ſittliche κρίσις. Warum aber iſt, wer da ſündigt, vom Teufel? Weil, antwortet Joh., von Anfang an, (nicht ſeit dem Fall des Teufels, ſondern ſeit Menſchen ſündigen, ſeit dem Sündenfall der Menſchen, 1 Moſ. 2. vergl. Ev. 8, 44. *)) der Teufel ſündigt, (immerfort ſündigt, ἁμαρτάνει,) d. h. weil der Teufel, nachdem er die Sünde in die Welt gebracht, nicht aufhört als ἄρχων τοῦ κόσμου die Menſchen zur Sünde zu reizen, ſo daß alſo alle Sünde der Menſchen von ihm kommt, dem

*) S. m. Commentar zu d. St.

Urheber der Sünde. Εἰς τοῦτο ἐφαν. — schließt sich an V. 5. wieder an, und bildet den Uebergang zum Folgenden, enthält aber zugleich den Gedanken, daß, weil Christus die Macht des Teufels zerstört hat, ein Jeder, der an Christus glaubt, auch die ἐξουσία hat, ein Kind Gottes zu werden, vergl. Ev. 1, 12. — Unter den ἔργοις τ. διαβ. ist die zur Sünde verführende Wirksamkeit und Thätigkeit, — die Macht des Teufels zu verstehen. Des Teufels Macht und Wirksamkeit aber hat Christus durch seine erlösende und versöhnende Thätigkeit zerstört (λύει vergl. Ev. 2, 19.) vergl. V. 5 Ev. 12, 31. 16, 11.

Unter dem σπέρμα αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) V. 9 verstehen Clemens Alex., Augustin, Grotius u. A. den Samen des göttlichen Wortes. Man beruft sich deßhalb auf Matth. 13, 23. 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18. Aber diese Stellen beweisen nichts, ihr bildlicher Zusammenhang ist ein ganz anderer. Schielend und schlecht motivirt wäre so der bildliche Ausdruck; ohne erklärende Apposition dunkel, wäre er schwer zu entschuldigen bey einem Schriftsteller, dessen Bilder in der Regel klar und gefällig sind. Auch wäre der so entstehende Gedanke nicht Johanneisch, der Form nach. Nicht der λόγος τ. θεοῦ, das Wort Gottes, sondern das πνεῦμα τ. θεοῦ ist nach Johannes das erzeugende Princip der Kinder Gottes, vergl. Ev. Joh. 3, 6. ff. Offenbar aber ist σπέρμα auf γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ zu beziehen und als eine weitere Ausführung dieses bildlichen Ausdrucks anzusehen; es ist die Gotteskraft, wodurch die Kinder Gottes von Gott gleichsam erzeugt werden. Darunter aber versteht Joh. entweder den dem Menschen eingeborenen Gottessinn, das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι im weiteren Sinne, oder, da hier von der Wiedergeburt und der Kindschaft Gottes durch Christum die Rede ist, das πνεῦμα ἅγιον, wodurch der Mensch aus Gott wieder-

geboren wird, vergl. Ev. 3, 6 ff., wodurch er, wie Paulus sagt, Gott Vater nennt, also das πνεῦμα υἱοθεσίας*). Sehr richtig sagt das Scholion bey Matthäi, es sey hier gemeint τὸ πνευματικὸν χάρισμα, ὃ μένον ἐν ἡμῖν ἀνεπίδεκτον ἁμαρτίας τὸν νοῦν ποιεῖ. Da Johannes die Geburt aus Gott, die Kindschaft Gottes, im vollsten und idealsten Sinne nimmt, so hat der Gedanke V. 9. keine Schwierigkeit. Ist der Mensch ganz und gar auf die vollkommenste Weise aus Gott wiedergeboren, so muß das göttliche σπέρμα, oder πνεῦμα nothwendig in ihm bleiben. Jede Verringerung und jedes Verlieren dieses Samens ist ein Beweis, daß die Geburt aus Gott noch keine vollkommene war. — Weit entfernt aber, damit die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade lehren zu wollen, will Joh. nur so viel sagen, daß in Gott und dem göttlichen Leben, an sich betrachtet, nichts Unvollkommenes, nichts Schwaches, nichts zwischen Licht und Finsterniß Getheiltes sey. Eben so wenig hat der Schlußsatz des Verses, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτ. etwas Anstößiges, wenn man festhält, daß Joh. hier auf dem Standpuncte der idealen und absoluten göttlichen κρίσις steht. Im Zusammenhange unserer Stelle ist es wörtlich wahr, daß, so wenig in Gott das Böse und die Sünde irgend denkbar ist, eben so wenig auch der wirklich aus Gott Geborene, so fern er dieß ist und bleibt, sündigen könne, in dem Sinne nemlich, in welchem der Begriff der Sünde V 8. bestimmt ist**). Es darf also οὐ δύναται nicht durch ir-

*) Lange nimmt σπέρμα, wie das Hebr. זרע, für Nachkommenschaft, bezieht beydes, αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ, auf Gott und übersetzt so: denn seine (Gottes) Kinder bleiben in ihm (ihm getreu). Aber dagegen ist der parallele Schluß des Satzes, so wie der Zusammenhang des Bildes und der Gedanken.

**) So scheint Jovinian unsere Stelle verstanden zu ha-

gend eine Begriffsvertauſchung mit οὐ δύναται gemildert oder rectifizirt, ſondern muß ganz ſtreng genommen werden, verſteht ſich im ethiſchen Sinne *). So iſt auch ὅτι beyde Mahle, vergl. V. 14., im Sinne des Johannes, weil. Zur Verdeutlichung aber des Gedankens von einem andern, als dem Joh. Standpuncte hilft ſehr, was Hieronymus gegen Jovinian bemerkt, und worin ihm Calovius beyſtimmt, daß ὅτι hier ſo viel ſey, als quamdiu, quatenus, quousque.

Fragt man nun nach dem paränetiſchen Moment von V. 7. bis V. 9., ſo ſcheint es dieſes zu ſeyn. Wenn es zwiſchen dem wahren Leben aus Gott nach dem Vorbilde Chriſti und der Knechtſchaft des Teufels für den Menſchen kein Drittes, kein Vermittelndes giebt, und alſo der ſittliche Menſch in idealer Beziehung entweder ganz Gott oder dem Teufel gehört: ſo liegt darin ein zwingender Grund, jede ſittliche Halbheit und Unentſchiedenheit von ſich abzuthun. Wer alſo das Weſen, die Kraft und Macht der Kinder Gottes recht gefaßt hat, der wird, wohl erwägend, was er als Kind Gottes ſoll, und was er, Kraft des göttlichen Samens, den er empfangen hat, kann, um ſo mehr die Welt verleugnen und der göttlichen ἁγνότης und δικαιοσύνη,

---

ben, wenn er auf dem Grunde derſelben und von 5. 16. nach Hieronymus behauptete: eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti. Quicunque tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos. Jovinian ſtand auf einem ähnlichen idealen Standpuncte, wie Johannes, und ſein reformatoriſches, ſittlich kritiſches Beſtreben ging vorzüglich darauf hin, im Gegenſatz gegen die Scheinheiligkeit, Aeußerlichkeit und Halbheit des Chriſtlichen Lebens ſeiner Zeit, die ſittlichen Grundbegriffe und Ideale des Evangeliums wieder in ihrer vollen Klarheit, Schärfe und Wahrheit geltend zu machen.

*) Oekumenius: Οὐ κατὰ φυσικὴν ἀδυναμίαν τοῦτο λέγει, ἀλλὰ κατὰ προαιρετικὴν τῆς ἁμαρτίας ἀργίαν.

wie ſie in Chriſto war, nachjagen, da er nur ſo der Gemeinſchaft mit Gott und der Herrlichkeit der Kinder Gottes (V. 2. 3.) theilhaftig werden kann.

Weil die Welt den Unterſchied zwiſchen den Kindern Gottes und denen, die es nicht ſind, weder kennt, noch beachtet, ſo fügt Joh. mit großem Nachdruck V. 10. hinzu: Ἐν τούτῳ (V. 8. und 9.) φανερά ἐστι τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. Offenbar iſt dieſer Unterſchied nur im Lichte der göttlichen κρίσις. Die unkritiſche Welt vermiſcht und verwirrt Gutes und Böſes, Gott und Teufel. — Ueber den Hebr. Ausdr. τέκνα τοῦ διαβόλου — vergl. Ev. 8, 44.; es iſt ein rein ethiſches Verhältniß *).

Sechſter Abſchnitt.

Cap. 3, 10—24.

Die Chriſtliche δικαιοσύνη zeigt ſich vor Allem in der Chriſtlichen Bruderliebe, vergl. Gal. 5, 14. Col. 3, 14. Wie jene nur dann echt iſt, wenn ſie mit der δικαιοσύνη Chriſti aus einem Stamm und Weſen iſt, ſo auch iſt die Chriſtliche Bruderliebe nur dann echt und vollkommen, und des ewigen Lebens theilhaftig, wenn ſie der Liebe Chriſti gleich kommt. Und, wie alles Nichtgerechtſeyn und Sündigen vom Teufel iſt, ſo iſt auch aller Mangel an Bruderliebe und aller Haß vom Teufel, dem Kainitiſchen Brudermorde im Weſentlichen gleich, und der Seele Tod V. 10—18.

V. 10. entwirrt man die Conſtruction am beſten ſo, wenn man hinter ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδ. αὐτοῦ, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ wiederholt. So wenig, will Johannes ſagen, wer nicht gerecht iſt, ein Kind Gottes iſt, eben ſo wenig (καὶ) der, der den Bruder nicht liebt.

*) S. Schöttgen Hor. Hebr. zu d. St.

Die Verbindung von V. 10. und 11., ſo wie der innere Zuſammenhang von V. 11. und 12. iſt ſo zu faſſen: Wer die Brüder nicht liebt, kann um ſo weniger aus Gott ſeyn, da ja (ὅτι) dasjenige, womit die Botſchaft des Evangeliums überall anfängt, das Gebot iſt, daß wir uns unter einander lieben, (und nicht ſo teufeliſch geſinnt ſeyn ſollen) wie Kain, der vom Teufel war und ſeinen Bruder mordete u. ſ. w.

Statt des vulgären ἀγγελία, was ſich in den meiſten und beſten Auctoritäten findet, haben einige Zeugen *), ἐπαγγελία. Wäre die ſchwierigere Lesart, ἐπαγγελία, auch die richtigere, ſo ſtände es hier für ἀγγελία und wäre, mit ἵνα verbunden ſo viel als ἐντολή, Ankündigung, daß (ἵνα) etwas geſchehen ſoll, — Befehl. Im neuteſt. Sprachgebrauch kommt zwar das Wort ſo nicht weiter vor, wohl aber im claſſiſchen **). Auch ἀγγελία mit ἵνα verbunden wäre ſo viel als ἐντολή. Das Gebot aber ſteht Ev. 13, 34.

Die Ellipſe V. 12. οὐ καθὼς Κάϊν wird ſehr verſchiedentlich ergänzt. Auf jeden Fall iſt das Zuergänzende als abhängig von ἵνα zu denken. Einige ergänzen hinter οὐ: ἀγαπῶμεν, Andere πριῶμεν und dergl. Allein im erſteren Falle entſteht eine in dieſem Zuſammenhange nicht ſchickliche Ironie; in beyden Fällen aber wird eine zweyte Ergänzung nothwendig, nemlich von ὅς hinter Κάϊν, was, da die Auslaſſung des Relativpronomens ſo in der claſſiſchen, wie der neuteſt. Gräcität ohne Beyſpiel iſt, ſchwerlich möchte gerechtfertigt wer-

*) Darunter iſt Cod. C.

**) So heißt: ἐπαγγελία Polyb. IX, 38. 2. Forderung, vergl. VI, 13. 6. S. Reiske Index Graecitatis Demoth. p. 329. 30., wo von dem Verbum geſagt wird, es heiße denuntiare, sive indicando rem factam, sive imperando faciendam. Vergl. Schneiders Wörterbuch unter d. W.

den können. Viel einfacher ergänzt man mit Grotius den Satz so: οὐκ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ, καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, wo aber ὦμεν als abhängig von ἵνα gedacht werden muß. Ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι steht für ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι, V. 3. — Die Rabbinen sprechen und träumen viel von einer physischen Teufelsgeburt Kains *). Aber gesetzt, dergleichen λογάδαι καὶ (γραώδεις) μῦθοι wären schon im apostol. Zeitalter unter den Juden in Umlauf gewesen, so weiß doch Joh. nur von sittlichen Beziehungen und geistigen Verwandtschaften der Menschen mit dem Teufel, und eine Rücksicht unserer Stelle auf solche Rabbinenfabeln ist rein undenkbar.

Da Joh. schon V. 8. auf die Mosaische Urgeschichte hingedeutet hatte, so lag ihm die Contrastirung der Christlichen Bruderliebe mit dem Kainitischen Brudermorde ziemlich nahe. Der erste Ausbruch der menschlichen Sündhaftigkeit war der Brudermord, und die That Kains der Prototypus aller Lieblosigkeit und alles Hasses unter den Menschen. Wie nun nach Joh. alles Böse vom Teu-

*) S. Schoettgen Hor. Hebr. und Lud. Capellus in d. Criticis sacris z. d. St. So sagt Pseudojonathan im Targum zur Genesis: Adam cognovit uxorem suam, quam impraegnaverat Samael, angelus (mortis scilicet) et concepit et peperit Cain, qui fuit similis supernis h. e. angelis, non inferioribus, h. e. hominibus. Und R. Eleazar sagt: Quum proiecisset serpens ille immunditiem suam in Evam, eaque illam suscepisset, remque cum Adam habuisset, peperit duos filios, unum ex latere illo immundo et unum ex latere Adami; fuitque Cain similis imagine superiorum (angelorum) et Abel imagine inferiorum (hominum), ac propterea diversae fuerunt viae istius ab illius viis. Equidem Cain fuit filius spiritus immundi, qui est serpens malus; Abel vero fuit filius Adami. Et propterea, quod venit Cain de parte angeli mortis, ideo interfecit fratrem suum. — Hic habes, fügt Capellus hinzu, explicationem verborum Joannis Κάϊν ἐκ τ. πονηρ. u. s. w. Aber welche Differenz zwischen der einfachen, rein ethischen und historischen Ansicht des Joh. von Kain und diesen späteren materialistischen Mythologien der Rabbinen!

sel ist, und der Teufel es war, der durch Schlangenbetrug die Sünde zuerst in die Welt brachte, so war auch Kains Brudermord ein Werk des Teufels, dieses Menschenmörders von Anfang an Ev. 8, 44., Kain selbst also ἐκ τοῦ πονηροῦ (τέκνον τ. διαβόλου). Um das Teufelische in der That und Gesinnung Kains recht hervorzuheben, fragt Joh.: καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν *) αὐτόν; War Abel vielleicht nicht ganz ohne Schuld? Die Antwort entspricht nicht ganz der Geschichte in der Genesis Cap. 4. Denn dort ist es der Neid über das dem Herrn wohlgefälligere Opfer Abels, weßhalb Kain ergrimmt und den Bruder tödtet. Nach Johannes ist die Ursach des Mordes der rein teufelische Haß, womit der Böse den Guten haßt und verfolgt, weil der Gute gut und nicht böse ist, und zwischen Gut und Bös eine ewige Feindschaft ist. Diese Deutung der urgeschichtlichen Erzählung ist ganz im Geiste der Johanneischen κρίσις zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels. — Indem Joh. V. 13. die Brüdergemeinde der Christen (der Kinder Gottes), in Hinsicht des Hasses und der Verfolgung von Seiten der argen Welt, mit Abel, dem gerechten (frommen) vergleicht, scheint es, als folge er einer vielleicht damahls schon unter den Juden nicht ungewöhnlichen Ansicht, nach der Kain als Repräsentant der bösen vom Teufel beherrschten Menschenart, Abel aber als Vorbild der frommen, unschuldig leidenden Menschheit angesehen wurde **). Wundert Euch also

*) Eben so gebraucht σφάζειν Herodot. 5, 5. vom Menschenmord.

**) Im A. T. und in den alttest. Apokryphen finde ich nichts von dieser Ansicht, wohl aber bey Philo, der in seinen Schriften: de sacrificiis Abelis et Caini; de eo, quod deterius potiori insidiari soleat; de posteritate Caini τοῦ δοκησισοφοῦ, — die Geschichte Genes. 4. so deutet, daß Kain als Repräsentant des egoistischen und sophistischen Princips, als der Vater aller sinnlichen, begehrlichen, streitsüchtigen, lieblosen und gottlosen Menschen erscheint, Abel dagegen als Vorbild und Vater aller

nicht, will Joh. sagen, daß (εἰ) die Welt Euch haßt. Es war von jeher so in der Welt, daß der Böse den Guten haßte und verfolgte, wie Kain den Abel, vergl. V. 1. Ev. 15, 18 ff. 16, 1 ff.

V. 14. und 15. schließt sich an V. 11 und 12. wieder näher an.

V. 14. Wir, die von der Welt Gehaßten, sind uns der Kindschaft Gottes, des göttlichen Lebens in uns, bewußt, weil wir die Brüder lieben, vergl. 2, 9 ff. 5, 1. Wer den Bruder nicht liebt, bleibt im Tode der Sünde, (wandelt noch in der Finsterniß und gehört zu den Kindern des Teufels). Wie kommt Joh. hier zu diesem Gedanken in dieser Form? — Es ist ein Hauptzweck seiner Parakleſis, in seinen Lesern das Bewußtseyn recht lebendig zu machen, daß sie als Christen Kinder des Lichts, Kinder Gottes seyen, und als solche rein und gerecht leben und insbesondere das Gebot Christi

---

Frommen, Wahrheitsliebenden und Gerechten. S. insbesondere: quod deter. pot. insid. Ed. Pfeiffer (Opp. Phil. Tom II.) p. 171. 197. und de posterit. Caini p. 240. f. und 344 f., in welchen beyden Stellen der Allegoriker Kains und Seths Geschlecht einander gegenüberstellt. Späterhin wurde die Allegorie von Genes. 4. mythologischer, materialistischer. S. Ludw. Capellus zu d. St. und Schöttgen. Besonders interessant ist, was in den Element. Homilien III. Cap. 25 26. von der Kainit. und Abelischen Menschenart gesagt wird. Von Kain heißt es: φρενοῦς γὰρ ἦν καὶ ψεύστης καὶ μετὰ ἁμαρτίων ἡσυχάζειν, μηδὲ ἐπὶ τῷ ἄρχειν, δῆλον, ὅτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου ἀποδοχῆς προελήλυθότες, πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο. καὶ ψαλτήρια καὶ κιθάραι καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο u. s. w. Von dem Vorhergehenthume Abels in der Welt heißt es Cap. 26: πενθεῖν τοῖς αὐτοῦ (Abels) υἱοῖς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμένους ἀδελφοὺς αὐτῶν — ἁγνούς, καθαρούς, ὁσίους ἀγαπᾷ, — πολέμους καταργεῖ, εἰρηνὴν διδάσκει u. s. w. Vergl. Dr. Neanders gnost. Systeme S. 401 ff. Ueber die Vorstellungen der Kirchenväter v. Kain s. Dr. Nitzsch über den Menschenmörder von Anfang in der Berl. theol. Zeitschrift, Bd. 3. S. 62. 64.

von der Bruderliebe erfüllen ſollen und können. Daher ſo nachdrucksvoll: ἡμεῖς (im Gegenſatz gegen die finſtere Welt voll Haß und teufeliſchen Brudermords) οἴδαμεν — —. Was aber die Form dieſes Gedankens betrifft, ſo ſcheint ſie durch die Erinnerung an den Kainitiſchen Brudermord veranlaßt zu ſeyn. Der teufeliſche Kain war ſittlich todt, Abel der Gerechte, obgleich leiblich getödtet, dennoch des ewigen Lebens theilhaftig. Und, wie es im Hebrbrief 11, 4. von Abel heißt, καὶ δι' αὐτῆς (πίστεως) ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ, ſo ſagt Philo eben in Beziehung auf 1 Moſ. 4, 10. von Kain und Abel, daß jener in Wahrheit ſich ſelbſt getödtet habe, und daß es demnach 1 Moſ. 4, 8. heißen müſſe: ἀνέστη ὁ Κάϊν καὶ ἀπέκτεινεν — ἑαυτὸν, ἀλλ' οὐχ ἕτερον. — Εἰκότως δὲ, fährt er dann fort, τοῦτο ἔπαθεν. ἡ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἀνελοῦσα ψυχὴ τὸ φιλάρετον καὶ φιλόθεον δόγμα, τὸν τῆς ἀρετῆς τέθνηκε βίον. ὅσῳ δ' ὁ Ἄβελ, τὸ παραδοξότατον, ἀνῄρηταί τε καὶ ζῇ. — ζῇ δὲ τὴν ἐν θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα. — Ὁ μὲν δὴ σοφὸς τεθνηκέναι δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον, ζῇ τὸν ἄφθαρτον· Ὁ δὲ φαῦλος ζῶν τὸν ἐν κακίᾳ, τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα *). Sollte nicht eine ähnliche Gedankenverbindung, wie dieſe Philonianiſche, den Johannes darauf geführt haben, den ſittlichen Zuſtand der Kinder Gottes hier als ein μεταβεβηκέναι ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν (vergl. Ev. 5, 24.) darzuſtellen? Das zweyte ὅτι ſteht weder für διότι, noch heißt es wenn, ſondern weil. Die Bruderliebe der Chriſten wird hier nicht als etwas Hypothetiſches, ſondern als etwas wirklich von ihnen Geübtes gedacht, und eben in

*) S. Quod deter. potiori insid. Ed. Pfeiffer (Opp. Phil. Tom II) p. 179. Ed. Francof. et Paris. p. 164. Vergl. damit de posterit. Caini (Ed. Pfeiffer) pag. 273. (Mangey p. 234.)

ſo fern iſt ſie ein Zeichen des lebendigen Glaubens in uns, ein Beweis von dem wirklich in uns geſchehenen Uebergang aus dem Tode der Sünde zum Leben. Nach Johannes iſt dieſe ζωὴ nicht die Frucht, ſondern die Wurzel der Liebe; die μετάβασις ſelbſt geſchieht einzig und allein durch den Glauben (die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) Ev. Joh. 5, 24. Dem gemäß iſt der allgemeinere, erklärende Satz, ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδ. μένει ἐν. τῷ θανάτῳ ſo zu deuten: Wer den Bruder nicht liebt, zeigt damit an, daß er noch im Tode der Sünde verharret, daß er noch nicht durch den Glauben hinübergegangen iſt zum Leben aus Gott.

V. 15. Aus Vergleichung mit 4, 20. geht hervor, daß Joh., der überhaupt die Mittelſtufen im ſittlichen Leben nicht kennt, keinen weſentlichen Unterſchied macht zwiſchen μὴ ἀγαπᾶν und μισεῖν *). Ganz im Geiſte Chriſti, der den grundloſen Zorn gegen den Nächſten für ein dem Morde gleiches Verbrechen und das lüſterne Anſchauen eines fremden Weibes ſchon für Ehebruch im Herzen erklärt Matth. 5, 21 ff. 27. 28., ſagt Joh., ſeiner ſtrengen κρίσις getreu, mit deutlicher Beziehung auf Kains Brudermord: πᾶς ὁ μισῶν τ. ἀδ. αὐτοῦ, ἀνθρωποκτόνος ἐστί **). — Die Erfahrung lehrt, wie nahe dem Haß der Mord liegt. Aber weniger dieß hat Johannes hier im Auge, als vielmehr das ſtrenge göttliche Gericht in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, wonach nicht ſowohl die äußere That, ſondern die innere Geſinnung und die verborgene Abſicht des Herzens von Gott, dem Herzenskündiger, erforſcht und

*) Seltſam, als gäbe es einen gegründeten Bruderhaß, fügen — freylich wenige und unbedeutende Auctoritäten bey Griesbach hinter τὸν ἀδ, αὐτοῦ hinzu sine causa.

**) Aehnlich heißt es Synopsis Sohar p. 97. 6: qui maledicit proximo suo in faciem eius, idem facit, ac si sanguinem eius effunderet.

gerichtet wird. Der Mensch pflegt die innere Unreinheit des Herzens; die Keime der Sünde, die böſen Geſinnungen und Gedanken, ſo leicht zu überſehen und gering zu achten, und nur vor den groben Sünden und der verbrecheriſchen That zu erſchrecken. Gegen dieſe Halbheit und Aeußerlichkeit iſt der harte Ausſpruch des Joh. beſonders gerichtet. — Und nun, welche Strafe für den Bruderhaß! Ihr wiſſet es ſelbſt, will Joh. ſagen, daß kein Menſchenmörder, alſo auch kein Bruderhaſſer, bleibenden Theil hat am ewigen Leben. Entweder bezieht ſich das οἴδατε auf früher genoſſenen Unterricht über die Ausſchließung aller groben Verbrecher von der Erbſchaft im Reiche Chriſti, vergl. Epheſ. 5, 5., oder darauf, daß Joh. ſeinen Leſern das altteſtam. Geſetz in Todesſtrafe gegen den Menſchenmörder ins Gedächtniß ruft, daſſelbige aber in einem andern, rein geiſtigen Sinne nimmt und von dem Verluſt des ewigen Leben im Reiche deutet. Das letztere iſt mir in dieſem Zuſammenhange wahrſcheinlicher. — Da Joh. hier zu Chriſten ſpricht, die ſchon irgend einen Theil haben am ewigen Leben, ſo ſpricht er, den Verluſt deſſelben durch Bruderhaß bezeichnend, οὐκ ἔχει — — ἐν αὐτῷ (ἑαυτῷ nach Cod. A. B. u. a.) μένουσαν. Das ἔχειν — τι — μένον bezeichnet bey Joh. den vollen und bleibenden Beſitz einer Sache, vergl. Ev. 5, 38. Auf keinen Fall iſt das μένουσαν hier und anderswo bey Joh. eine bloße, nichts ſagende Abundanz.

Nur die volle Liebe V. 16., nur die wahre Liebe V. 18. wird des ewigen Lebens theilhaftig. Daß ἐκεῖνος V. 16. ſich auf Chriſtum beziehe, darin ſind alle einig; uneins aber iſt man darüber, worauf τὴν ἀγάπην zu beziehen ſey. Einige Auctoritäten und die meiſten älteren Ausleger ergänzen τοῦ θεοῦ, oder, wie die Syr. Ueberſ. αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς, und verſtehen es von der Liebe Gottes in Chriſto, nach Röm. 5, 8. Joh. 3, 16. So aber wird

der Gedanke in sich incohärent, zu verwickelt und dunkel. Weniger falsch und hart ergänzen Andere hinter ἀγάπην, τοῦ χριστοῦ. Aber auch so entsteht eine Ungefügigkeit. Ueberhaupt aber ist nicht einzusehen, warum, da die vulgäre Lesart gesund ist, Johannes, wenn er das eine oder das andere gemeint hätte, nicht entweder τοῦ θεοῦ, oder τοῦ χριστοῦ geschrieben haben sollte. Thut er es doch 4, 8. 16. 17. — Da sowohl im Vorhergehenden, als auch im Folgenden nur von der Bruderliebe die Rede ist, so ist's am natürlichsten, τὴν ἀγάπην schlechthin auch nur davon zu verstehen, und den Satz vollständig so zu ergänzen: Daran, an dem Beyspiele Jesu, haben wir erkannt und erkennen wir die Liebe, was sie sey *), die wahre volle Bruderliebe. — — Wie Christus sein Leben für uns dahin gab (ὑπὲρ ἡμῶν, zu unserem Besten) vergl. 4, 9. 10., und uns so das höchste Muster der Freundesliebe (Ev. 15, 13.) aufstellte, so auch sollen wir, nach seinem neuen Gebot (Ev. 13, 34.), unser Leben dahingeben (τὰς ψυχὰς τιθέναι, vergl. Ev. 10, 11. 13, 36. u. a.) für die Brüder, wenn es die Liebe fordert.

V. 17. Ist nun solche Liebe zu den Brüdern die Pflicht des Christen, wie unchristlich handelt dann der, der, wenn er im Besitz der irdischen Lebensgüter (τὸν βίον τοῦ κόσμου **), vergl. Luk. 8, 42. 15, 12. 30. 21, 4.) seinen Bruder sieht Noth haben (χρείαν ἔχειν), sein Herz vor ihm verschließt; — wie bleibt in einem Solchen die Liebe zu Gott (vergl. 2, 5.),

---

*) So schon Bengel: τὴν ἀγάπην, amoris naturam. Und Beausobre: voici le vrai charactère de la charité.

**) Echt Griechisch ist βίος hier gebraucht, wie in dem Gr. Sprüchworte: βίος βίου δεόμενος οὐκ ἔστι βίος. Philo und Andere haben χρεῖαι βιωτικαὶ, χρεῖαι τοῦ βίου. S. Lobeck. Phrynichus pag. 355. not. Der Zusatz τοῦ κόσμου wird von Joh. gemacht, zur Bezeichnung des Gegensatzes gegen die höheren Lebensgüter, die ζωή.

die doch nur durch Bruderliebe sich erweisen und vollenden kann! vergl 4, 12. 20. — Κλείειν τὰ σπλάγχνα wird vom Mitleidslosen gesagt, der sein Inneres, sein Herz (den Sitz der Liebe und des Mitleids, τὰ σπλάγχνα, ἐλέους, τῶν οἰκτιρμῶν; wofür auch sonst καρδία) dem Mitgefühl verschließt. Aehnlich ist das Paul. στενοχωρεῖσθε ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν 2. Kor. 6, 12. des enge Herz, die Engherzigkeit, im Gegensatz gegen die Erweiterung des Herzens, das weite Herz, καρδία — πεπλάτυνται *). Das ἀπ' αὐτοῦ; ebenfalls ein Hebraismus, erklärt sich am besten aus einer Breviloquenz, so daß etwa στρεφόμενος oder dergleichen zu ergänzen wäre, vergl. Matth 26, 39. Mark. 14, 35. Ps. 31, 7.: von dem Bedürftigen weggewendet verschließt der Mitleidslose sein Herz **). Da Joh. zu Christen spricht und von möglichen Mängeln des schon vorhandenen Christlichen Lebens; so heißt es: πῶς — — μένει, nicht ἐστι. —

V. 18. schließt mit der Ermahnung zur echten und ungefärbten Bruderliebe, vergl. Röm. 12, 9. So wenig ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ tautologisch ist, eben so wenig λόγῳ, μηδὲ τῇ γλώσσῃ. Das letztere, τῇ γλώσσῃ, drückt einen höheren Grad der Scheinliebe aus. Da eine Liebe mit Worten und mit der Zunge im Gegensatz

*) S. Test. XII. Patriarch. Sim. pag. 533. ἡ καρδία μου ἦν σκληρὰ, καὶ τὰ ἥπατά μου ἀκίνητα, καὶ τὰ σπλάγχνα μου ἀσυμπαθῆ. Testam. Zabul. pag. 633. εἰς οἶκτον ἦλθον ἐγὼ, καὶ ἠρξάμην κλαίειν καὶ ἥπατά μου ἐξηλύθησαν ἐπ' ἐμε, καὶ πᾶσα ἡ ὑπόστασις τῶν σπλάγχνων ἐχαυνοῦτο ἐπὶ τὴν ψυχήν μου. Ebend. pag 641. τὰ σπλάγχνα μου ἐτρέφετο ἐπ' αὐτῷ εἰς συμπάθειαν. Noch analoger scheint Act. Thomae §. 15. ὁ τὰ ἴδια σπλάγχνα μὴ ἐπισχῶν ἐξ ἐμοῦ (oder wie Dr. Thilo in den Anmerk. liest) ἀπ' ἐμοῦ.

**) Grotius Erklärung: claudere ab aliquo est excludere aliquem, genügt nicht. Der Anonymus (Mangey) in Bowyers Conjecturensammlung wollte ἐπ' αὐτοῦ lesen, — nach dem Obigen aber unnöthig.

gegen die Liebe ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ gar keine iſt, ſo iſt's falſch, mit Semler und Lange hinter γλώσσῃ μόνον zu ergänzen.

Nur wer die Brüder ſo innig und aufrichtig liebt, wie Chriſtus gethan und geboten hat, iſt ein echter Chriſt; nur das Bewußtſeyn der echten Bruderliebe gewährt Ruhe der Seele, Frieden und Zuverſicht zu Gott. — Daß dieß im Ganzen der Sinn ſey von V. 19—22., darüber ſind die Ausleger einverſtanden, in der Auslegung aber des Einzelnen weichen ſie ſehr von einander ab *).

Daß ἐν τούτῳ V. 19. ſich auf das Vorhergehende, V. 16—18., beziehe, leuchtet ein. Statt γινώσκομεν leſen mehrere Auctoritäten γνωσόμεθα, wenige γινωσκόμεθα. Die vulgäre Leſeart hat großen Schutz theils an der überwiegenden Mehrzahl der Zeugen, theils an dem Johanneiſchen Sprachgebrauch. Die beyden andern Leſearten ſind offenbare Correcturen, um den Satz regelmäßiger (γνωσόμεθα wegen des folgenden πείσομεν) zu machen. — Ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι (vergl. Ev. 18., 37.) iſt hier ſo viel als wahrer Chriſt, echter Jünger Jeſu ſeyn, Ev. 13, 35.; ἀλήθεια iſt hier nicht die Wahrheit oder Aufrichtigkeit überhaupt, ſondern, wie es 2 Br. 1. 2. 3 Br. 3. 4. 8. ſteht, die Wahrheit des Evangeliums, außer der nach Johannes alles Andere nur Schein und ψεῦδος iſt. Dieſe Auslegung der Redensart fordert der Sinn. Wäre ἐκ τ. ἀληθ. εἶναι nur ſo viel als aufrichtig ſeyn überhaupt, ſo entſtände eine unerträgliche Tautologie, und das Kennzei-

*) S. Samuel Andreae Diss. de corde condemnante in Hasaei et Ikenii thesaurus novus theol. philol. Tom. II. p. 990. ff. Vergl. Wolf Curae zu der St. Vorzüglich empfehlenswerth iſt hier Noesselt interpretatio grammatica loci 1 Joan. III., 19—22. Halae 1804. in Pott Sylloge Commentat. theol. Vol. VII. pag. 1. sqq.

chen wäre mit dem zu Erkennenden ein und dasselbe. — Nicht nur ist die echte Bruderliebe das Kennzeichen des wahren Christenthumes, der wahren Jüngerschaft Jesu, sondern auch und zwar eben deßhalb der Grund der Seelenruhe und des Friedens mit Gott, καὶ (ἐν τούτῳ) ἔμπροσθεν αὐτοῦ (θεοῦ s. V. 21. πρὸς τὸν θεὸν) πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν, d. h., sind wir uns der echten Bruderliebe bewußt, so können wir (dieß drückt das Futurum πείσομεν aus) unsere Herzen vor Gott, d. i. in Beziehung auf sein Gericht, beruhigen *) (nicht überzeugen, wie Einige wollen), s. V. 21., wo παῤῥησίαν ἔχομεν mit πείθειν τὰς καρδ. correlat ist, vergl. AG. 12, 20. Matth. 28, 24. **). Aehnlich ist der Gedanke Matth. 6, 14. Ev. 5, 24. —

V. 20. ist sowohl Construction, als Sinn schwierig. Die vulgäre Lesearт des Verses ist unantastbar. Denn, wenn auch Cod. A. mit einigen andern weniger bedeutenden Zeugen das ὅτι wegläßt, so ist doch nur zu klar, daß die Schwierigkeit desselben und die unter den alten Exegeten verbreitete Meinung, daß es überflüßig sey (παρέλκει sagt das Scholion bey Matthäi), zu dieser Auslassung verführt hat. Hülfe durch Conjectur würde in einer so schwierigen Stelle kein Vernünftiger verschmähen, wenn sich nur irgend eine wahrhaft hülfreiche und wahrscheinliche darböte. Heinr. Stephanus vermuthet statt ὅτι, ἔτι ***), eine an sich leichte Conjectur, der auch Beza, Piscator und Pricäus Beyfall geben, und die Syr. Uebersetzung, welche ὅτι durch כמא giebt und den ganzen Satz fragend liest, günstig zu seyn scheint. Aber, obgleich dadurch die Construction leichter wird, so

*) So schon die Syr. Uebersetzung.
**) Xenophon. Histor. l. 7, 7. Plato de legg. X. pag. 960.
***) Praefatio N. T. im letzten §. S. Conjecturen über das N. T. v. Bowyer, in der deutschen Uebersetzung von Schulz, S. 584. ff.

hilft sie doch nicht, den Sinn und die Verbindung des Satzes klarer zu machen. Auch ist schwer zu begreifen, wie, wenn ὅτι die ursprüngliche Lesart wäre, sie in den Handschriften so gänzlich hätte verloren gehen und gegen die schwierigere, ὅτι, hätte vertauscht werden können. — Ist nun die vulgäre Lesart jedenfalls beyzubehalten, so entsteht die Frage, wie ὅτι beyde Mahle zu nehmen und zu beziehen sey? Die Unbestimmtheit, ja Zweydeutigkeit von μείζων in diesem Zusammenhange erschwert die Entscheidung der Frage ungemein, und ist zum Theil Ursach, daß unsere Stelle nicht nur die verschiedensten, sondern auch die widersprechendsten Auslegungen hat erfahren müssen.

Einige *) beziehen ὅτι (das eine wie das andere in der Bedeutung von daß), das letztere aber als Repetition des ersteren, auf πείσομεν und erklären die Stelle so: Wir können (werden) uns (unsere Herzen), wenn unser Herz uns Vorwürfe macht, mit der Vorstellung (damit) beruhigen, daß Gott größer ist, d. i. gütiger, und uns besser kennt, als wir uns selbst kennen. — Aber abgesehen jetzt davon, ob μείζων hier von der göttlichen Gnade verstanden werden könne, und der Zusammenhang der Stelle diese Erklärung erlaube oder nicht, so ist die Repetition des ὅτι nach einem so sehr kurzen Zwischensatze auch im Joh. Styl nichts weniger, als wahrscheinlich **), und die Beziehung des doppelten ὅτι als Objectsatzpartikel auf πείσομεν, das als Correlatum von παῤῥησίαν ἔχειν πρὸς τὸν Θεὸν V. 21. hier nur beruhigen heißen kann, schwer zu rechtfertigen.

Andere, und dieß ist die bey den alten Interpreten ***) herrschende Ansicht, nehmen das erste ὅτι als Causalpar-

*) So z. B. Dr. Augusti in der Bibelübersetzung, Wahl in seiner Clavis pag. 660.

**) Wahl beruft sich auf Xen. Anab. V, 6. 19. VII, 4. 5.

***) So Augustin, Theophylakt, die Syr. Uebersetzung. Das Scholion bey Matthäi zu d. St. τὸ δεύτερον ΟΤΙ παρ-

tikel, und das zweyte als Abundanz, oder als Zeichen des Nachſatzes für ſo *) (wie das Hebräiſche כי zuweilen ſo gebraucht wird z. B. 1. Moſ. 22, 16. 31, 42. u. a.) oder auch als Verſicherungspartikel (profecto, certe). So entſteht der Sinn: Denn wenn unſer Herz (Gewiſſen) uns verdammt, wahrlich ſo (oder, wie viel mehr) iſt Gott viel größer, das heißt, ſtrenger, oder wiſſender, als unſer Herz (Gewiſſen) u. ſ. w. — Aber, wie ſehr auch der Zuſammenhang, beſonders V. 21, dieſe Auslegung zu begünſtigen ſcheint, ſo fehlt es doch noch an einem ſtrengen philologiſchen Beweis dafür, daß ὅτι auf die angegebene Weiſe in der neutest. oder claſſiſchen Gräcität ſo gebraucht werde. Nur nach εἰκαῖν, λέγειν oder dergleichen pflegt es zu abundiren, aber niemahls in einer Conſtruction, wie dieſe hier. Auch kommt es ſonſt nirgends als Zeichen des Nachſatzes vor, weder bey den Claſſikern, noch im A. und N. T. Die Alex. Ueberſetzer drücken das Hebräiſche כי, wenn es im Nachſatze ſteht und ſo heißt, wie auf, vergl. 1 Moſ. 22, 16. 31, 42. 4 Moſ. 22, 33. Hiob. 8, 6. 37, 20.

Der Sinnesbeſtimmung der älteren Exegeſe getreu bleibend, ſuchten Camerarius, Epiſcopius, Calovius, Carpzov und A. der Conſtruction dadurch aufzuhelfen, daß ſie, das erſte ὅτι einſtimmig durch weil, denn, überſetzend, das zweyte elliptiſch nahmen, aber, je nachdem ſie die Ellipſe verſchiedentlich ergänzten, es bald als αἰτιολογικὸν, bald als διηγηματικὸν auslegten. So ergänzt Camerarius: nihil relinquitur bonae spei apud deum, quia; — Epiſcopius: eheu, quam male nobis-

---

θλιει. ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν, εἰ γὰρ ἁμαρτάνοντες τὴν καρδίαν ἑαυτῶν λαθεῖν οὐ δυνάμεθα, ὑπὸ ἰδίου νυττόμενοι συνειδότος, πόσῳ μᾶλλον τὸν θεὸν, ὃς μείζων ἐστὶ τῆς καρδίας.

*) So Lange, Welker u. A.

cum agetur, nam —; Calovius: scimus aut scire debemus, quod —; Carpzov: γινώσκει αὐτὴν (καρδίαν) ὁ Θεὸς —, ὅτι (denn) —. Der letztere ſchlägt auch noch vor, das zweyte ὅτι für δηλονότι zu nehmen.

Aber eine ſolche Ellipſe, die Carpzov durch den fervor orationis nur ſchlecht entſchuldigt, iſt ſo lange für unwahrſcheinlich zu halten, als es gar kein anderes Auskunftsmittel mehr giebt.

Wie aber helfen? Sam. Andreä*) glaubte, alle Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er das erſte ὅτι mit ἐὰν verbunden, für ὅτε ἄν oder für ὅταν nahm, das zweyte ὅτι als Cauſalpartikel näher zu καταγινώσκῃ bezog und das Ganze ſo überſetzte: — coram ipso sedabimus corda nostra, si quando cor nostrum nos arguendo condemnet eo quod (ὅτι) Deus major sit corde nostro et norit omnia. Aber weder Matth. 5, 31. AG. 15, 1. Röm. 10, 9., worauf Andreä ſich beruft, noch auch anderswo kommt ὅτι ἐὰν für ὅταν vor. Auch beruhet nach dem klaren Zuſammenhange unſerer Stelle das verdammende Urtheil des Gewiſſens nicht ſowohl auf dem Gedanken von der Allwiſſenheit Gottes, als vielmehr zunächſt auf dem Bewußtſeyn von dem Mangel an echter Bruderliebe.

Viel glücklicher ſcheint der Philolog Hoogeween**) die philologiſchen Schwierigkeiten der Stelle dadurch zu löſen, daß er den Satz, ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία mit dem Schluß von V. 19. genauer verbindet, ὅτι aber nicht als Conjunction, ſondern als relativum compositum ὅ, τι, mit ἐὰν verbunden, ſo nimmt, wie es Col. 3, 23. ſtehet, für quodcunque, quiquid de-

*) In der oben angeführten Abh. de corde condemnante § 14 17.

**) S. Doctrina particularum graecarum. Ed. Schütz. pag. 589 sq.

mum, und dem Ganzen (V. 19. 20) den Sinn giebt: et hinc cognoscimus, nos ex veritate esse, et coram ipso secura reddemus corda nostra quocunque tandem crimine damnat nos cor: quia vel nam major est deus corde nostro u. ſ. w.

Dieſer Auslegung folgen Morus und Röſſelt. Beſonders aber hat der letztere ſie mit vielem Geiſte vertheidigt und weiter entwickelt *). Da Johannes hier nicht ſowohl das ſchlafende Gewiſſen wecken und ſchärfen, ſondern vielmehr das ängſtliche beruhigen und tröſten wolle, ſo könne, meint Röſſelt, keine von den Auslegungen hier Statt finden, durch die aus der Vergleichung des verdammenden Gewiſſens mit der Allwiſſenheit des ſtrafenden Gottes ein ſchreckender Gedanke für das geängſtigte Chriſtenherz entſtehe. Im Gegentheil erfordere der Zuſammenhang gerade einen tröſtlichen Sinn, wie ihn die Hoogeweenſche Auslegung darbiete, und offenbar wolle Joh. dieß ſagen: »Der wahre Chriſt könne ſich im Bewußtſeyn ſeiner vollen, ungefärbten Liebe zu den Brüdern, wie ſein Gewiſſen ihn auch ſonſt anklagen möge, der Gnade Gottes ſicher getröſten; denn er, der liebevolle Gott, ſey im Verzeihen größer, als unſer Herz, und ſeine Allwiſſenheit kenne beſſer, als wir ſelbſt, unſere Schwachheit, unſren Schmerz über die Sünde, aber auch unſern Liebesſinn und unſer Streben.« Wie Petrus einſt, da ihn der Herr zu wiederholten Mahlen fragte, ob er ihn liebe, ſich endlich damit tröſtete, daß er antwortete: Herr du weißt Alles, Du weißt auch, daß ich Dich liebe! — gerade ſo ſuche Johannes hier, in Erinnerung an dieſe Geſchichte, Ev. 21, 15 ff., die geängſtigten Gemüther ſeiner Leſer mit der Allwiſſenheit des gnadenreichen Gottes zu tröſten.

*) In d. a. Abhandlung.

Auch der Widerſpruch, den man etwa in V. 21 gegen dieſe Erklärung finden könne, verſchwinde, wenn man bedenke, daß die καταγνωσις της καρδιας ἡμῶν V. 21. eine ganz andere ſey, als V. 20; jene beziehe ſich auf den Mangel an Bruderliebe, dieſe aber auf alle andern Sünden außer dem Mangel an Bruderliebe. Wie es nun im Ev. Matth. 6, 14. heißt: So Ihr den Menſchen ihre Fehler vergebet, ſo wird Euch Euer himmliſcher Vater auch vergeben, — ſo gründe Joh. auch hier auf das Bewußtſeyn der Liebe zu den Brüdern die Hoffnung der Sündenvergebung. —

Ich geſtehe, der Hoogeweenſchen Auslegung, auch in der Geſtalt, wie ſie Röſſelt rechtfertigt und ausführt, nicht beyſtimmen zu können, und zwar aus folgenden Gründen: Was zuerſt die glänzendſte Seite derſelben, nemlich die philologiſche, betrifft, ſo habe ich dagegen nur die einzige Bedenklichkeit, daß, da καταγινώσκειν V. 21. ohne Object der Anklage ſteht, viel wahrſcheinlicher iſt, daß das Verbum auch V. 20. objectlos ſey, als das Gegentheil. Gerade, weil nach Röſſelt die καταγνωσις V. 21. ſich auf etwas anderes beziehen ſoll, als V. 20., dürfte, wie es mir ſcheint, dort (V. 21.) die nähere Beſtimmung des Objects durchaus nicht fehlen. — Doch ließe ſich das noch entſchuldigen und dieſe Bedenklichkeit heben. — Aber zweytens, ganz unmöglich ſcheint es mir, die Hoogeween-Röſſeltſche Auslegung von Seiten des Sinnes und der Einfügung deſſelben in den Zuſammenhang zu rechtfertigen. Nicht bloß tröſten will der Brief, ſondern auch, und zwar weit mehr, an dieſer Stelle, V. 11 — 18. 23. ermahnen und warnen in Beziehung auf das göttliche Gericht vor jeder Ungerechtigkeit, jeder Täuſchung und Heucheley des Herzens, ſ. V. 17. 18. Wenn Joh. hier, oder ſonſt wo im Br., die Bruderliebe nur als eine einzelne Tugend anſähe, neben der der Menſch vielfältig

ſündigen könnte, ſo wäre der Gedanke, den Röſſelt in in unſerer Stelle findet, noch zu ertragen. Aber gerade das Gegentheil iſt der Grundgedanke des Briefes. Johannes ſieht die Bruderliebe an als die Erfüllung der ganzen δικαιοσύνη, als diejenige Tugend, in der das ganze Lichtleben der Chriſten, die ἀγάπης und die Liebe zu Gott, ſammt der Erkenntniß Gottes ſich manifeſtiren und vollenden ſollen, vergl. 2, 9—11. 3, 14. 23. 4, 20. 21. 5, 1 ff. In dieſem Sinne ſoll er ſterbend zu wiederholten Mahlen gerufen haben: Kindlein, liebet Euch unter einander, — dieß iſt des Herrn Gebot, und wenn dieß eine erfüllt wird, ſo iſt's genug! — Wenn alſo unſer Gewiſſen uns Zeugniß giebt, daß wir die wahre, volle Bruderliebe haben, dann kann nach Johannes keine κατάγνωσις τῆς καρδίας ἡμῶν mehr Statt finden. Weit gefehlt alſo, daß die Röſſeltſche Auslegung im Zuſammenhange unſerer Stelle nothwendig wäre, iſt ſie vielmehr wider den Zuſammenhang, und ſtimmt nicht mit der Johanneiſchen Lehre in unſerem Briefe überhaupt. Vom Standpuncte der idealen göttlichen κρίσις zwiſchen Gerechtigkeit und Sünde, giebt es für Johannes keine Beruhigung des Herzens, ſo lange ſich der Menſch der Sünde als ſolcher noch irgendwie bewußt iſt vor Gott, dem heiligen und gerechten. Unmöglich alſo kann Joh. ſagen wollen, daß die Bruderliebe als eine einzelne Tugend den Mangel aller andern vor Gott erſetze; ſondern nur, daß die Liebe, als des Geſetzes volle Erfüllung, dem Herzen den vollen Troſt und Frieden mit Gott gewähre. Nach Hoogeweens und Röſſelts Auslegung aber würde ſich Joh. hier ein Gemüth denken, welches wie zwiſchen Gerechtigkeit und Sünde, ſo auch zwiſchen der Ruhe und der Unruhe des Gewiſſens getheilt iſt. Für ein ſolches aber kann die Allwiſſenheit Gottes immer nur etwas Schreckendes ſeyn und nichts Tröſtliches. Nur die

stille, scheinlose Frömmigkeit ermuthigt Christus Matth. 6, b. 18. durch den Gedanken an die Allwissenheit Gottes. Das irgendwie noch sündbewußte Gewissen kann seinen Trost, seinen Frieden nur finden in dem Glauben an die Gnade, die Vaterliebe Gottes in Christo 2, 1. ff. Die Vergleichung unserer Stelle mit Joh. 21, 15 ff., gesetzt auch dieses Capitel wäre echt, hilft der Nösseltschen Auslegung nichts; denn dort tröstet sich Petrus gegen den nach Liebe fragenden Herrn eben mit dem Bewußtseyn seiner Liebe und damit, daß der Herrn ihn ja kenne, also auch seine innige Liebe zu ihm, — ein Fall, der mit dem, wo der von seinen Sünden gedrückte, aber die Brüder liebende Mensch sich mit der Allwissenheit Gottes trösten soll, gar keine Aehnlichkeit hat. — Zwar will Nösselt das unbestimmte μείζων auf die göttliche Liebe und Gnade beziehen, und so seine Auslegung der sonstigen Lehrweise der Schrift in diesem Stücke conform machen. Aber vergebens! Cap. 4, 4. wird μείζων von der größeren Macht Gottes gebraucht, 5, 9. von der größeren Beweiskraft des göttlichen Zeugnisses; nirgends kommt es im N. T. so vor, daß es ohne weiteres die größere Liebe Gottes bezeichnete. Einige verstehen es wegen des folgenden καὶ γινώσκει πάντα von der Allwissenheit Gottes *). Richtiger aber erklärt man es aus der Vergleichung mit dem verdammenden Herzen von der größeren Richterstrenge Gottes. — Da nun auch die gleiche Beziehung des einander entsprechenden ἐὰν καταγινώσκῃ V. 20. und ἐὰν μὴ καταγ. V. 21. auf den Mangel an Bruderliebe viel wahrscheinlicher, ist als die von Nösselt vorgeschlagene disparate, die sich durch nichts rechtfertigen läßt als durch die Noth: so scheint mir die Hooge-

*) So die Scholien bey Matthäi und Clemens v. Alex.

weenſche Auslegung von Seiten des Zuſammenhanges viel mehr gegen ſich, als von der philologiſchen Seite für ſich zu haben.

Eben die Argumentation, welche mich beſtimmt, der Auslegung von Hoogeveen und Rößelt zu widerſprechen, nöthigt mich, unter den verſchiedenen Erklärungen diejenige zu wählen, welche V. 20., im ſtrengen Gegenſatz gegen V. 21. und ſyntaktiſch von V. 19. geſondert, ſo nimmt, daß V. 20—22. folgender Sinn und Zuſammenhang entſteht: Denn, wenn wir (die volle, echte Bruderliebe nicht haben, und alſo) unſer Herz (Gewiſſen) uns (in dieſem Stücke) verurtheilt, ſo (wiſſen wir), daß Gottes richterliche Strenge größer iſt, als die unſeres Herzens, und er Alles weiß. Wenn (dagegen) unſer Herz uns (wegen Mangel an Bruderliebe) nicht verdammt, ſo haben wir Freudigkeit (Zuverſicht, ein beruhigtes Herz) zu Gott, und, was wir auch bitten mögen, werden wir von ihm empfangen, weil wir (die Brüder liebend) ſeine Gebote halten und thun, was ihm wohlgefällig iſt. — Die einzige Schwierigkeit bey dieſer Auslegung macht das zweyte ὅτι. Ich nehme es elliptiſch als Objectſatzpartikel, abhängig von dem ausgelaſſenen, aber aus dem Obigen leicht zu ergänzenden γινώσκομεν, oder οἴδαμεν, — immer noch, da keine andere Hülfe da iſt, wie mir ſcheint, die leichteſte Art, die Schwierigkeit der Conſtruction nach der Analogie des Johanneiſchen Styles zu heben, vergl. 5, 15. 2, 29.

Daß die παῤῥησία πρὸς τὸν θεὸν V. 21. ſich insbeſondere auf die Zuverſicht im Gebete beziehe und alſo V. 22. unmittelbar mit V. 21. zu verknüpfen ſey als Exegeſe, lehrt 5, 14. Weil der wahre Chriſt, der die Gebote Gottes hält und thut, was Gott wohlgefällt, nichts bitten kann, was nicht dem Willen Gottes gemäß iſt, ſo iſt er der Erhörung ſeines Gebetes immer ge-

weiß, 5, 14. vergl. Ev. 16, 24. ff. Der Grund der Gebetserhörung iſt alſo nach Joh. ein rein ſittlicher.

Die Summe aller Gottesgebote, gleichſam das Compendium des ganzen Gott wohlgefälligen Lebens iſt V. 23 — die ἀγάπη ἐκ πιστέως (1 Tim. 1, 5.) die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. 5. 6.) vergl. Gal. 5, 14. Die Bruderliebe hat nach Joh. ihre Wurzel im Glauben an das Meſſianiſche ὄνομα Jeſu Chriſti, des Stifters der Chriſtlichen κοινωνία. — Καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν bezieht ſich nur auf ἵνα ἀγαπ. ἀλλήλους, und iſt zu verſtehen aus Ev. 13, 34. vergl. hier V. 16. In dem Maaß ſollen wir uns einander lieben, wie Chriſtus uns geboten hat, in dem neuen Gebot.

V. 24. iſt die Beziehung von αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ, αὐτὸς zweifelhaft. Da das letzte Subject V. 23. Chriſtus war (καθὼς ἔδωκεν —,) ſo ſcheint es, als müßte auch hier alles auf Chriſtus bezogen werden. Auch giebt Chriſtus nach 2, 20.-27. Ev. 16, 7. den Geiſt, und das Glauben und die Bruderliebe bezieht ſich zunächſt auf die Gemeinſchaft mit Chriſto, vergl. Ev. 13, 35. 14, 20. 21. 15, 4—10. Da indeſſen im Bisherigen Gott das Hauptſubject und vorzugsweiſe von der Gemeinſchaft mit Gott, der Gotteskindſchaft, die Rede war, auch Joh. im Folgenden von dem Geiſte aus Gott ſpricht, und auch Gott bey Joh. Ev. 14, 16 als Geber des Geiſtes vorkommt: ſo ſcheint die Beziehung von αὐτὸς in dieſem Verſe auf Gott den Vorzug zu verdienen *), vergl. 2, 3—5. und die entſcheidendſte Stelle, 4, 13.

Das Bleiben, das Wohnen Gottes im Menſchen, geſchieht durch die Gemeinſchaft des heil. Geiſtes, aus deren Früchten, dem Glauben und der Bruderliebe, wir

*) So die älteren Interpreten alle.

erkennen, ob Gott in uns iſt, ob wir ſeine Kinder ſind, vergl. 4, 15. Röm. 8, 16. — So rein ſittlich, ſo klar und durchſichtig iſt die ſogenannte Myſtik des Johannes! —

Das Anakoluthon, ἐν τούτῳ — ἐκ τοῦ πνεύματος — iſt aus Breviloquenz entſtanden, vergl. 4, 13.

Siebenter Abſchnitt.

Cap. 4, 1—6.

Wie leicht kann der Menſch ſich täuſchen über den göttlichen Geiſt in ſich und Andern; denn es giebt auch einen Schein- und Irrgeiſt, der ſich göttlich nennt und es nicht iſt. Nichts iſt daher nothwendiger für den Chriſten, — zumahl in Zeiten großer und geiſtiger Gährungen, wo der Schein, die Hypokriſie des göttlichen Geiſtes ſo leicht entſteht, und Wahrheit und Irrthum täuſchend ſich miſchen, — als die δοκιμασία τῶν πνευμάτων, (διακρίσις πνευμάτων 1 Kor. 12, 10) εἰ ἐκ θεοῦ ἐστιν. Indem nun Joh. ſeinen Leſern dieſe Prüfung der Geiſter zur Pflicht macht, giebt er ihnen zugleich dafür den wahren Prüfſtein, 4, 2. 3., zugleich aber tröſtet und ermuthiget er ſie mit dem Gedanken, daß ſie als wahrhaft Gläubige bereits obgeſiegt hätten, und daß der in ihnen wohnende göttliche Geiſt größer ſey, als der Geiſt der Welt und der Verführung 4, 4—6.

V. 1. unter πνεύματα—πᾶν πνεῦμα—ſind hier die πνεύματα προφητῶν 1 Kor. 14, 32., die λαλοῦντες ἐν πνεύματι 1 Kor. 12, 3., zu verſtehen, vergl. 1 Kor. 12, 10. 2 Theſſ. 2, 2. 1 Tim. 4, 1 —. Wie es ſchon im A. T. ein wahres, und ein hypokritiſches, oder Pſeudoprophetenthum gab, Deut. 13, 1., ſo auch entſtand, wie der Herr ſelber vorhergeſagt hatte Matth. 24, 11. 24., von Anfang an in der Kirche neben dem echtchriſtlichen ein pſeudochriſtliches

Prophetenthum. — Hierauf bezieht sich das χάρισμα der διάκρισις πνευμάτων, welches Paulus dem prophetischen χάρισμα als Correctiv zur Seite stellt, 1 Kor. 12, 10. 14, 29. — In demselben Sinne sagt Johannes: Trauet (πιστεύετε) nicht jedem Prophetengeist, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind: denn es sind (schon) viele Pseudopropheten ausgegangen in die Welt, (d. h. sind erschienen unter uns, ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον, vergl. Ev. 6, 14. 16, 28. 18, 37., wo die einfachere Formel ἔρχ. εἰς τὸν κόσμον von dem Auftreten echter Gottesgesandten gebraucht wird). — Ueber den Begriff des neutestam. Prophetenthumes und seinen theilweisen Unterschied vom alttestamentlichen s. 1 Kor. 14, 1.—4. 24. Ephes. 4, 11.*).

V. 2. Daran erkennet Ihr (γινώσκετε, welches, von den meisten und bedeutendsten Zeugen geschützt, Johanneischer zu seyn scheint, als γινώσκεται,) den Geist Gottes (in den Propheten); jedes (prophetische) πνεῦμα, welches bekennet, daß Jesus Christus im Fleisch erschienen ist, ist aus Gott. Aehnlich das Kennzeichen des echtchristlichen Prophetenthumes 1 Kor. 12, 3. — Ueber die historische Beziehung und den wahren Sinn der Formel Ἰησ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (nicht ἐληλυθέναι, was offenbar nur eine Uebersetzungs- und Citirlesart ist) siehe das Nöthigste in der Einleitung **). Hier nachträglich nur noch dieß: Wie 3, 23., so ist auch hier Ἰησοῦς Χριστὸς als ein historischer Begriff zu nehmen, vergl. 5, 6. Das ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα betreffend, so geht aus 5, 43. 6, 14. 7, 28. 29. 8, 42. 16, 28. 18, 37. deutlich hervor, daß ἔρχεσθαι, von Christo gebraucht, mit und ohne εἰς τὸν κόσμον bey Joh. schon an und

*) S. Koppe N. T. Ep. ad Ephes. Exc. III. de prophetis inter primos Christianos.

**) S. 62 ff.

für ſich die ἀποστολὴ, die φανέρωσις Chriſti bezeichnet. Das dabey ſtehende ἐν σαρκὶ muß alſo, wenn es nicht, (was in einer ſtreng didaktiſchen Stelle, wie hier, unzuläßig iſt,) ganz müßig ſtehen ſoll, eine nähere Beſtimmung der Art und Weiſe des Kommens Chriſti enthalten. Ἔρχεσθαι ἐν oder διὰ, בּ בּא iſt niemahls Kommen, Erſcheinen ſchlechthin, ſondern drückt immer eine beſtimmte Art des Kommens aus, es bezeichnet den Zuſtand, oder die Abſicht, oder die Begleitung des Kommenden (vergl. 2 Sam. 20, 22. 1 Kor. 4, 21. und hier 5, 6, wo ἐν mit διὰ wechſelt). Vergleicht man nun Ev. 1, 14. 1 Tim. 3, 16. Röm. 1, 3. 4.: ſo iſt klar, daß ἐν σαρκὶ ἐλθ. nichts anderes ſeyn könne, als ἐν σαρκὶ φανερωθὲν 1 Tim. 3, 16., ἐληλ. σάρκα γενόμενον Ev. 1, 14., (oder, wie Ignatius ſich ausdrückt, ἐν σαρκὶ γενόμ., σαρκοφόρον), und daß dadurch die eine weſentliche Seite der Meſſianiſchen Erſcheinung, nemlich die reale Menſchheit des Erlöſers, ausgedrückt worden ſolle, vergl. Röm. 1, 3. 4.

V. 3. iſt die Leſeart der negativen, antichriſtlichen Formel zweifelhaft. Das Vulgäre ὁ μὴ ὁμολ. τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα hat, wenn man das τὸν vor Ἰησοῦν ausnimmt, die Analogie des Joh. Styles für ſich. Nun aber ſagt Sokrates: ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις ſtehe ſo geſchrieben: ὅτι πᾶν πνεῦμα, ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν, ἀπὸ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι. — Ταύτην — τὴν διάνοιαν; fügt er hinzu, ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα *). Wie die alten Handſchriften des Sokrates,

*) H.E. VII, 32. Valeſius vermuthete, Sokr. habe in ſ. Hdſchr. ſo geleſen: ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν, Matthäi aber, er habe ſo geſchrieben: ὃ μὴ ὁμολογεῖ, τουτέστιν; ὃ λύει. Aber weder die Geſchichte dieſer Leſeart (ὃ λύει), noch die varia lectio bey Sokrates begünſtigt dieſe Conjecturen.

ſo leſen, nur hie und da mit dem Zuſatze in carne venisse, die Vulgata, mehrere Lat. Väter (Auguſtin, Leo d. Gr. *) u. a.) und der alte Lat. Ueberſetzer des Irenäus. Beyde Leſearten mit einander verbindend lieſt Tertullian (adv. Marc. V, 16.): negantes Christum in carne venisse — et solventes, (vergl. adv. Psychic. Cap. 1. nec quod Iesum Christum solvant, und de carne Chr. 24., qui negat Christum in carne venisse, — hic antichristus est,); eben ſo Tychonius und Auguſtin: qui solvit Iesum et negat in carne venisse. — Dagegen findet ſich die recepta in allen Gr. Handſchriften, in den Syr. Ueberſetzungen, und von Polykarp an bey allen Gr. Vätern, nur haben einige wenige Auctoritäten den Artikel vor Ἰησοῦν nicht; andere, bedeutendere Zeugen aber, wie A. B., Origenes, Cyrill, laſſen theils Χριστὸν aus, theils Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Daß die Leſeart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν in den alten Handſchriften bey Sokrates ſehr alt iſt, geht aus dem Obigen deutlich hervor. Aber eben ſo deutlich ſieht man, beſonders aus Tertullian (adv. Psychic. 1. und contra Marc. 5, 16.), daß ſie, wie es ſcheint, Lat. Urſprungs, aus einem antignoſtiſchen Interpretament (wie ſchon Grotius vermuthete) entſtanden iſt **), und ſich mit der Zeit hie und da in den Gr. Text eingeſchlichen, aber keine allgemeine Aufnahme gefunden hat. Für den Johanneiſchen Styl, ja für den neuteſtamentlichen überhaupt, iſt ſie offenbar viel zu gelehrt und dunkel, und ſchon darum müßte man ſie unbedingt verwerfen, ſelbſt wenn die kritiſchen

*) Dieſer las im Gr. διαιροῦν, Ep. 10. ad Flavian. Cap. 5.

**) Schon aus Tertullians Art, die Stelle zu leſen ſieht man dieß; deutlicher aber noch aus dem Scholion bey Matthäi p. 225., wo es heißt: προσέδευσαν γάρ αὐτοῦ (τοῦ ἀντίχρ.) αἱ αἱρέσεις, ὧν χαρακτηριστικὸν τὸ διὰ ψευδοπροφητῶν καὶ πνευμάτων λύειν τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ μὴ ὁμολογεῖν αὐτὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι.

Auctoritäten sie mehr begünstigten, als sie thun. — Was nun die Frage betrifft, ob die vollständigere recepta, oder die besonders durch die Vatik. und Alex. Handschrift geschützte kürzere Lesart, ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, den Vorzug verdiene: so hat zwar Griesbach zu Gunsten der letzteren entschieden, ich aber bin geneigt, der ersteren den Vorzug zu geben. Joh. liebt, wo er die Affirmative mit der Negative zusammenstellt, dergleichen vollständige symmetrische Wiederholungen, vergl. V. 6. Die kürzere Lesart ist für den Joh. Styl zu dunkel*), und scheint aus dem frühen Kampf der vollständigeren Formel mit der Lesart ὁ λύει τὸν Ἰησοῦν entstanden zu seyn. Auch muß man bedenken, daß die recepta durch die frühesten (Polykarp) und meisten Auctoritäten geschützt wird. Nur die einzige Correctur möchte ich mir an der gewöhnlichen Lesart erlauben, und den in einigen zwar weniger bedeutenden Handschriften, aber auch bey Polykarp und Theophylakt fehlenden Artikel vor Ἰησοῦν streichen. Er scheint aus der Lesart λύει τὸν Ἰησοῦν entstanden zu seyn, und Joh. schreibt im Briefe Ἰησοῦς immer ohne Artikel. Καὶ τοῦτο — τὸ τοῦ ἀντιχ. kann im vorliegenden Zusammenhange nicht anders, als auf πᾶν πνεῦμα — bezogen, und nicht anders, als daraus ergänzt werden. Auch ὃ ἀκηκ. bezieht sich darauf, und die Conjectur von H. Stephanus ὃν ist ganz unnöthig. — Wo und wie haben die Leser gehört, daß der Antichrist kommen werde, ἔρχεται? Offenbar nicht erst in diesem Briefe. Wie 2, 18., so beruft sich Joh. auch hier auf früheren Unterricht darüber. Die Lehre von dem Antichrist gehörte zum vollständigen Unterricht über die Christliche ἐλπίς, s. 2. Thess. 2, 1 ff.

V. 4. Die wahren Christen sind aus Gott geboren.

*) Gänzlich unstatthaft ist daher die Conjectur von Stroth, daß ursprünglich gestanden habe: ὃ μή.

Alles aber was aus Gott geboren iſt, überwindet die Welt, ja durch den Glauben an Jeſum den Chriſt iſt die Welt, die antichriſtliche, bereits überwunden, vergl. 2, 13. 14, 5, 4. 5. Die aber des Sieges gewiß ſind, ihn gleichſam ſchon in Händen haben, kämpfen muthiger, gelangen ſicherer zum Siege. Nicht alſo als hätten die Leſer ſchon früher Irrlehrer überwunden gehabt, wie Grotius meinte, ſondern weil ſie als Gläubige, als aus Gott Geborene, eben durch den Glauben an Jeſum Chriſtum das antichriſtliche Princip, die Welt überhaupt, bereits überwunden hatten, und dieſer Sieg im Ganzen den Sieg über die einzelnen Kräfte der antichriſtlichen Welt bedingt und ſichert, ſagt Joh., ſie tröſtend und ermuthigend zur Standhaftigkeit und zur Ausübung der Chriſtlichen Weltüberwindungsrechte: καὶ νενικήκατε αὐτούς, (nemlich die Antichriſten, τὸν ἀντίχριστον V. 3. als Collectivum genommen vergl. 2, 18.). Erklärend fügt er hinzu: denn der in Euch iſt, ὁ ἐν ὑμῖν, nemlich Gott (Gottes Geiſt), aus dem Ihr geboren ſeyd, und der in Euch bleibt 3, 24., iſt größer d. i. mächtiger, als der in der Welt iſt, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, ὁ πονηρὸς, deſſen τέκνα die Antichriſten ſind, vergl. 1 Kor. 15, 57. beſonders aber Epheſ. 6, 10—17.

V. 5. und 6. iſt wieder zu verſtehen aus der abſoluten κρίσις zwiſchen der Welt und Gott, dem ungläubigen Antichriſtenthume und dem wahren Chriſtenthume. Aus dem Weltlichen kann nur Weltliches entſpringen, d. i. weltliche, antichriſtliche Lehre und der Beyfall der Welt, vergl. Ev. 3, 31. 8, 23. Wir aber, fügt Joh. V. 6. communicativ hinzu, wir ſind aus Gott, hören alſo auf Weltliches nicht. Wer aber Gott erkennt, alſo zum göttlichen Geſchlechte gehört (vergl. Ev. 8, 43. 47.), der hört uns (folgt uns), die wir an Jeſum den Chriſt, den Sohn Gottes, glauben und dieſen Glauben verkündigen, vergl. 2, 23. Wer aber nicht

aus Gott iſt, hört uns (folgt uns) nicht, (leugnet, daß Jeſus Chriſt im Fleiſch erſchienen iſt), ſ. V. 3. Daran (alſo, an dem Bekennen oder Leugnen, daß Jeſus der Chriſt iſt im wahren Sinne des Wortes, an dem Hören und Nichthören auf uns) daran erkennen (unterſcheiden) wir die prophetiſchen Geiſter, ob ſie aus Gott ſind oder nicht, ob der Geiſt der Wahrheit (Ev. 15, 26. 16, 13.) oder der Geiſt des Irrthums und der Verführung τῆς πλάνης vergl. 1 Tim. 4, 1. (τοῦ ψεύδους) aus ihnen redet.

Das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι iſt bey Joh. ein allgemeines und ein beſonderes, Chriſtliches; das erſtere iſt die nothwendige Bedingung des letzteren, vergl. Ev. 8, 47., die Geburt aus Gott überhaupt iſt der Grund der Kindſchaft Gottes in Chriſto. Vom Standpuncte der abſoluten κρίσις aber betrachtet, wie hier, fällt das allgemeine Gottesbewußtſeyn oder Leben aus Gott mit dem beſondern Chriſtlichen zuſammen, und Joh. kann ſich keinen göttlichen Menſchen im allgemeinen Sinne denken, der nicht nothwendig zugleich entweder ſchon Chriſt wäre, oder, wenn nur das Wort Gottes zu ihm kommt, ſogleich auch würde.

Achter Abſchnitt.

Cap. 4, 7.—Cap. 5, 5.

Nach dieſer Unterbrechung über die δοκιμασία τῶν πνευμάτων 4, 1—6. kehrt Joh. zurück zu 3, 23. 24. vergl. V. 18., um die Paraklesis zur Bruderliebe noch tiefer zu begründen, und insbeſondere das Verhältniß derſelben zur Gottesliebe und zum Glauben an Jeſum den Chriſt recht ins Licht zu ſtellen. Cap. 3, 23. 24. könnte als kurzes Argument des ganzen Abſchnittes angeſehen werden.

V. 7. und 8. Die Kindschaft Gottes (ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι) besteht in der durch die Erkenntniß des göttlichen Wesens vermittelten Aehnlichkeit mit Gott. Da nun in Beziehung auf die Erlösung die wesentlichste Eigenschaft Gottes die Liebe ist V. 8., und die Liebe keinen irdischen, sondern ihren Ursprung hat in Gott V. 7., so folgt, daß wer Gott recht erkennt und aus ihm geboren ist, die Brüder liebt, und daß umgekehrt, wer die Liebe übt, aus Gott geboren ist und ihn erkennt.

Auf dieser Argumentation beruhet V. 7. und 8. Das letztere stellt Joh. zuerst, weil die Verbindung mit V. 6. zunächst darauf führte. Als solche, will Joh. sagen V. 7., die wahrhaft aus Gott sind und ihn erkennen V. 6., lasset uns einander lieben; denn die Liebe (die Bruderliebe) ist nichts ἐκ τοῦ κόσμου, sondern ἐκ τοῦ θεοῦ (sie gehört zu dem Leben aus Gott), sie ist das wesentliche Kennzeichen der Kindschaft und Erkenntniß Gottes. — Der Alex. Codex liest hinter ὁ ἀγαπῶν, — τὸν θεόν. Aber sowohl hier, als V. 8. steht ἀγαπῶν, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit V. 11. 20. und 21. lehrt, absolute von der Bruderliebe. So gebraucht auch Paulus ἀγάπη schlechthin von der Bruderliebe vergl. 1 Kor. 13, 1. Phil. 2, 2.

Gotteskindschaft und Erkenntniß Gottes bedingen einander nach Johannes, vergl. V. 6. Daher Joh. auch das eine für das andere setzt und in dem einen das andere immer mit versteht. So ist also auch V. 8 die Lesart ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστὶν hinter ἀγαπῶν in Cod. 9. bey Griesbach offenbar falsch. Da Gott Liebe ist, vergl. V. 16., d. h. ganz Liebe (die Liebe selbst), so kann Niemand, der Gott recht erkannt hat, (also auch aus ihm geboren ist), anders, als, Gott nachahmend, die Brüder lieben. — Joh. setzt die Eigenschaft der Liebe als das Wesen Gottes, (ähnlich, wie Ev. 3, 24. πνεῦ-

μα ὁ θεός',) weil Gott in der Erlöſung durch Chriſtum vornehmlich und am vollkommenſten in ſeinem Weſen als Liebe erkannt und empfunden wird *). So ſchließt ſich nun auch V. 9 und 10., worin die Liebe Gottes in der Erlöſung der Welt durch Chriſtum näher beſchrieben wird, ſehr ſchön daran an. Die nähere Verbindung von Vers 8 und 9. iſt dieſe: Gott kann von uns als Liebe erkannt werden, denn **) ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν (welches ἐν ἡμῖν für ἡμῖν auf ἐφανερώθη zu beziehen iſt), ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ***) ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον (vergl Ev. 3, 17.), ἵνα ζήσωμεν (für ζωὴν αἰώνιον ἔχωμεν) δι' αὐτοῦ (d. h. πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ 5, 13.). vergl. Ev. 3, 16. Röm. 8, 32 ff.

V. 10. hebt Joh. die Größe der Liebe Gottes in der Sendung Chriſti noch beſonders dadurch hervor, daß er zeigt, dieſe Liebe ſey nicht etwa eine durch unſere Liebe in Gott erſt geweckte Gegenliebe, alſo gleichſam nur eine Liebe vom zweyten Range, ſondern vielmehr eine reine Gnadenliebe. Darin, heißt es, beſteht die Liebe Gottes (ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη nemlich τοῦ θεοῦ), nicht (darin οὐκ ἐν τούτῳ †), ὅτι) daß wir Gott (zuerſt) geliebt hätten, ſondern (darin [ἐν τούτῳ], ὅτι), daß er uns (zuerſt ††) vergl. V. 19.) geliebt und aus Liebe ſeinen Sohn geſandt hat als Verſöhnung (Verſöhner oder zur Verſöhnung vergl. 2, 2.) für unſere Sünden, vergl. Ev. 3, 16. Röm. 5, 6. ff. 8, 32. ff.

---

*) S. die weitere wiſſenſchaftliche Erörterung dieſes Joh. Ausſpruchs in Schleiermachers Glaubenslehre Bd. 2. S. 672.

**) Einige Auctoritäten bey Griesbach haben ὅτι oder καὶ ὅτι vor ἐν τούτῳ, aber offenbar eine exeget. Lesart.

***) S. m. Commentar zum Ev. 1, 14. Bd. 1. S. 420.

†) So glaube ich οὐχ ὅτι — ἀλλ' ὅτι auflöſen zu müſſen. Weniger richtig ſcheint mir die Auflöſung von Grotius und Lange durch Transpoſition, ὅτι οὐχ. —

††) Die Vulg. hat hier prior aus V. 19.

— Auch abgeſehen von der Erlöſung durch Chriſtum iſt die Liebe der Menſchen zu Gott immer nur Gegenliebe, und Gott in der Liebe immer der Erſte; auch in ſo fern iſt ἡ ἀγάπη immer ἐκ τοῦ θεοῦ, V. 7.

V. 11. Da (εἰ *) vergl. Ev. 13, 14. 17. u. a.) uns nun Gott ſo ſehr (οὕτως V. 9. 10) geliebt hat: ſo müſſen auch wir (Gott in ſeiner Liebe zu den Menſchen nachahmend oder — im Gefühl der durch die Liebe Gottes in Chriſto geſtifteten Gemeinſchaft der Kinder Gottes) uns als Brüder in Chriſto einander lieben, vergl. 5, 1. 2.

V. 12. iſt die Auslegung ſtreitig. Carpzov verbindet θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται mit V. 14. ſo, als hätte Joh. geſchrieben: θεὸν μὲν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· — — ἀλλ' ἡμεῖς ἀληθῶς τεθεάμεθα, und dieß gemeint: nemo quidem deum conspicere naturam ἀόρατον potest in vita hac, nedum comprehendere. Ipse tamen indicia dedit sui amoris luculenta, praecipue eo, dum se praebuit conspiciendum in Iesu θεανθρώπῳ filio suo, quem in mundum miserat Ioan. 14, 9. Eundem et ego (Ioannes) et apostoli reliqui, discipuli etiam complures, vidimus omnes atque contemplati sumus 1, 1 sqq. Aber mit Recht hat ſchon Lange dieſe Auslegung verworfen. Der Zwiſchenſatz zwiſchen V. 12 Anf. und V. 14. iſt nicht nur zu lang, ſondern hat auch einen viel zu weſentlichen, zum Hauptfaden der Gedanken gehörigen Inhalt, als daß man ihn als Parentheſe anſehen dürfte. Auch fehlen V. 12. und 14. alle Verbindungspartikeln, die auf eine gegenſeitige Beziehung beyder Sätze auch nur von fern hindeuteten. Und endlich, was das Wichtigſte iſt, hat der Satz θεὸν

*) Ueber εἰ mit dem Indicativ d. Präter. ſ. Winers Grammat. S. 92 und Wahls Clavis p. 220.

οὐδεὶς πώποτε τεθέαται eine solche Unbedingtheit, daß, da alle Mittelgedanken über die Sichtbarkeit oder vielmehr Erkennbarkeit des verborgenen Gottes in Christo nach Analogie von Ev. 14, 9 fehlen*), Vers 14. durchaus nicht als Beschränkung davon angesehen werden darf. Die richtige Auslegung der Stelle scheint mir diese zu seyn: Davon ausgehend, daß die menschliche Liebe ohne die Sichtbarkeit und unmittelbare Nähe ihres Gegenstandes sich nicht leicht entzündet und erhält, und um zu erklären, warum es V. 11. nicht heiße: da Gott uns so sehr geliebt hat, so lasset uns ihn wieder lieben! sondern vielmehr: da Gott uns so sehr geliebt hat, so müssen auch wir uns einander lieben! — will Joh. offenbar dieß sagen: Unmittelbar kann der Mensch dem unsichtbaren Gott die Liebe, die derselbe gegen uns erwiesen hat, nicht vergelten, denn Niemand hat Gott jemahls gesehen (d. h. Niemand kann ihn sehen). Wenn wir aber uns untereinander lieben (die Brüder lieben, die sichtbaren), so bleibt Gott in uns, er ist uns nahe mit seinem Wohlgefallen, und so vollendet sich in uns durch die Liebe zu den Brüdern die Liebe zu Gott, dem unsichtbaren, aber geistig nahen, vergl. V. 19—21. Die Worte V. 21. καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, — sind der Schlüssel für unsere Stelle, in deren Erklärung wir dem Oekumenius, Augustin und Grotius gefolgt sind. — Mehr aus dogmatischer Aengstlichkeit, als aus exegetischen Gründen erklären Calovius u. A. die ἀγάπη αὐτοῦ von der Liebe Gottes zu uns. Dagegen aber streitet außer dem Zusammenhang, denn die volle

*) Da Ev. 14, 9. von der durch Christum vermittelten Erkennbarkeit Gottes, hier aber offenbar von der Unmöglichkeit des leiblichen Schauens Gottes die Rede ist, so kann jene Stelle mit der unsrigen gar nicht verglichen werden.

Liebe Gottes zu uns ist ja schon in Christo erschienen), auch der Sprachgebrauch unseres Br., worin die ἀγάπη τοῦ θεοῦ oder αὐτοῦ immer die Liebe zu Gott ist, vergl. 2, 5. 3, 17. 5, 3. vergl. auch, was den Sinn betrifft V. 21.

V. 13. ist die Verbindung und der Sinn dieser: Die Liebe zu Gott beruhet auf der gegenseitigen Gemeinschaft mit ihm, diese aber auf dem Bewußtseyn des uns von Gott mitgetheilten (und in uns wirkenden heiligen) Geistes, vergl. 3, 24., durch dessen Kraft wir im Glauben an den Sohn Gottes, als Erlöser der Welt, Kinder Gottes sind. — Die Construction ist hier etwas anders, als 3, 24. Dort ἐν τούτῳ γινώσκομεν — ἐκ τοῦ πν., hier ἐν τούτῳ γιν. — ὅτι ἐκ τ. π. αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. Darnach ist auch der Sinn hier ein etwas anderer: daß wir in Gott bleiben und er in uns, dieß erkennen wir daraus, daß er uns aus (von ἐκ) seinem Geiste mitgetheilt hat und mittheilt. Die διαίρεσις τῶν χαρισμάτων 1 Kor. 12, 4. 11. ist also hier deutlicher ausgedrückt, als 3, 24.

Da nach Joh. V. 9—12. die Liebe zu Gott und zu den Brüdern erst recht geweckt und erregt wird durch die φανέρωσις der Liebe Gottes in der ἀποστολὴ seines Sohnes zur Erlösung der Welt, so kommt Alles darauf an, daß diese ἀποστολὴ und σωτηρία Jesu Christi auch gewiß sey, und daß sie von den Christen recht erkannt, geglaubt und bekannt werde. So schließen sich V. 14. 15. 16. an das Vorhergehende V. 7. — 13. an.

V. 14. Das apostolische Zeugniß von der Sendung Christi zur σωτηρία τοῦ κόσμου beruhet auf dem Augenzeugniß der Apostel, (hier Johannis insbesondere,) τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, vergl. 1, 1 ff.

V. 15. Wenn also Jemand (ὃς ἂν ὁμολογήσῃ *)

*) S. Winers Grammatik. S. 95. 2.

vergl. 3, 17.) dieſem Zeugniſſe gemäß gläubig bekennt, vergl. 2, 22. 23., daß Jeſus der Sohn Gottes iſt, der bleibt in der Gemeinſchaft mit Gott, iſt aus Gott geboren und liebt als ſolcher die Brüder, als Kinder Gottes, 5, 1.

V. 16. Und ſo haben wir denn (ἡμεῖς, Joh. und die Leſer, vergl. V. 6.) im Glauben und Bekenntniß Chriſti erkannt und geglaubt, vergl. Ev. 6, 69.*), die Liebe Gottes gegen uns (in der Sendung Chriſti). — Τὴν ἀγάπην bezieht ſich zunächſt auf ἐγνώκαμεν, als auf den Hauptbegriff; πεπιστεύκαμεν ſcheint nur eine Beſtimmung zu ἐγνώκ. zu ſeyn und ohne Object zu ſtehen. Der Schluß von V. 16., auf V. 7. und 8. zurückblickend, enthält das kurze Reſultat aus dem Bisherigen.

V. 17. verſtehen einige unter ἀγάπη μεθ' ἡμῶν die Liebe Gottes zu uns, Andere die ἀγάπη τῶν ἀλλήλων. Für die erſtere Auslegung iſt die Lesart τοῦ Θεοῦ hinter ἀγάπη nur eine ſchwache Stütze; denn nur wenigen und unbedeutenden Auctoritäten dargeboten, verdankt ſie ihr Daſeyn offenbar eben dieſer Auslegung, die ſehr alt iſt. Wirklich günſtig iſt ihr dieß, daß unmittelbar vorher V. 16. von der Liebe Gottes zu uns die Rede war, und die Zuverſicht am Tage des Gerichts ihren letzten Grund in der Liebe Gottes zu uns in Chriſto hat. Aber das iſt auch Alles, was zu ihren Gunſten geſagt werden kann. — Denn abgeſehen davon, daß zur Rechtfertigung des unfügſamen μεθ' ἡμῶν in der Bedeutung gegen uns (erga nos) 2 Kor. 13, 13., worauf man ſich beruft, gar keine Beweiskraft hat, und auch ſonſt weder im A. noch im N. T. keine andere, mehr entſprechende und beweiſende Stelle gefunden wird, wie will man bey dieſer Auslegung nur irgend einen

*) S. m. Commentar zu d. St.

klaren, im Zuſammenhang ſchicklichen Sinn gewinnen? Grotius giebt, indem er ἐν τούτῳ auf das entferntere ὅτι bezieht und das dazwiſchenliegende ἵνα παῤῥησίαν — — für eine traiectio anticipata erklärt, den Sinn der Stelle ſo an: hic est summus gradus dilectionis Dei erga nos, si qualis in hoc mundo Chr. fuit, i. e. mundi odiis et propterea plurimis malis expositus, tales et nos simus. — Odia mundi et cruciatus subsequentes testimonium sunt summi in nos divini amoris etc. 1 Petri 2, 19. 4, 16. — Constans perpessio malorum ad exemplum Christi efficit, ut a Christo optima exspectemus, quippe ipsi similes. — Aber auch dieſe Expoſition des Sinnes, von allen auf dieſer Seite die geſchickteſte, löſt die Schwierigkeit und faſt unüberwindliche Dunkelheit dieſer Auslegung nicht; ſie giebt einen Gedanken, der, zwar an ſich wahr, in dieſem Zuſammenhange aber als ein völliges ἀπροσδιόνυσον erſcheint, und wie er weder vorher motivirt, noch nachher irgendwie angedeutet iſt, ſo auch in den Worten ſelbſt nicht liegt und nur willkührlich damit verknüpft iſt.

Unbedenklich alſo ziehe ich die entgegengeſetzte Anſicht vor und erkläre die Stelle nach der Analogie von 3, 19 ff. vergl. 3, 15. von der Kraft der Bruderliebe, denjenigen, die ſie nach dem Beyſpiele Chriſti üben, volle Zuverſicht zu geben am Tage des göttlichen Gerichts. Der Joh. Charakter dieſes Gedankens, ſo wie ſeine Gehörigkeit an dieſer Stelle leuchtet ein, vergl. 3, 15—22. Die philologiſche Rechtfertigung dieſer Auslegung aber iſt dieſe: Der bey ἡ ἀγάπη fehlende Subjectgenitiv wird am natürlichſten aus dem im Folgenden herrſchenden Hauptſubjecte — ἔχωμεν — ἡμεῖς ἐσμεν ergänzt, alſo ἡμῶν. Da nun μετὰ mit d. Gen., beſonders bey Wörtern, die irgend eine Gegenſeitigkeit ausdrücken, z. B, ζητεῖν, disputiren, εἰρηνεύειν, λαλεῖν und dergl., nicht ſelten zur Bezeichnung der

Gegenſeitigkeit oder des gegenſeitigen Zuſammenſeyns gebraucht wird, z. B. Ev. 6, 43. 16, 19. 1 Kor 6, 7. Luk. 12, 13.: ſo kann ἀγάπη (ἡμῶν) μεθ' ἡμῶν hier recht gut ſeyn unſere Liebe unter uns, d. h. unſere gegenſeitige Liebe, ἀγάπη τῶν ἀλλήλων (analog den κοινωνία μεθ' ἡμῶν, μετ' ἀλλήλων 1, 3. 7.). — Daß καθὼς ἐκεῖνός ἐστι eben ſo wie 3, 3. 7. auf Chriſtus und zwar auf ſein Liebesleben für die Brüder 3, 16. zu beziehen ſey, iſt von ſelbſt klar. Wenn aber hinter ἐστι beſtimmt ἐν τῷ κόσμῳ ergänzt wird, ſo iſt das Präſens für ἦν hier gar zu auffallend. Weniger auffallend wäre es, wenn ſich Joh. hinter ἐστι etwa ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφοὺς (ἡμᾶς) gedacht hätte. — Viel ſchwieriger iſt es zu beſtimmen, ob ἐν τούτῳ τετελείωται auf das nächſte ἵνα oder das entferntere ὅτι zu beziehen ſey. Regelmäßig gebraucht Joh. im Br. ἐν τούτῳ — ὅτι vergl. 2, 3. 5. 3, 16. 19. 4, 13. Conſtruirt man nun ſo auch hier, ſo entſteht allerdings der echt Joh. Gedanke, daß die vollendete Bruderliebe die ſey, welche der Liebe Chriſti gleiche, vergl. 3, 16. Aber wie will man die in dieſem Falle nothwendige Trajection des ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν rechtfertigen? Nirgends findet ſich bey Joh. irgend ein Beyſpiel der Art. Und warum anticipirte denn Joh., ſo Gedanken wie Conſtruction dadurch verdunkelnd? Etwa des Nachdrucks wegen, weil die Zuverſichtlichkeit, die Furchtloſigkeit der echten Bruderliebe V. 17. der Hauptgedanke iſt, der V. 18 weiter entwickelt wird? Aber gerade in dieſem Falle müßte man anders conſtruiren und ἐν τούτῳ mit dem nächſten ἵνα verbinden. Auch iſt es ſchwer, den trajicirten Sinn des Satzes und das Verhältniß des ἵνα — zu ὅτι — ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ gehörig zu beſtimmen und klar zu machen. Grotius ergänzt: ideo Deus hoc (nemlich, daß wir mit Chriſto leiden ſollen) sic disponit, ut — — Aber dieſe Ergänzung können wir uns um ſo weniger gefallen laſ-

ſen, weil wir die ἀγάπη μεθ' ἡμῶν und das ὅτι καθὼς — — anders faſſen, als Grotius. Es bleibt alſo nichts übrig, als ἵνα παῤῥ. ἔχ. unmittelbar mit ἐν τούτῳ τετελ. zu verbinden. Dieſelbige Conſtruction findet ſich bey Joh. Ev. 15, 8: ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε — vergl. 17, 2. 4, 34. Der Sinn iſt der: Darin zeigt ſich die Vollendung unſerer Liebe unter einander, daß wir (oder dann iſt unſere Liebe vollendet, wenn wir) am Tage des Gerichts Zuverſicht haben können, — weil (ὅτι) wir (oder: in ſo fern wir nemlich, vergl. 3, 9. beſonders aber 3, 14. wo ſtatt ἵνα und ὅτι ein doppeltes ὅτι) ſo in der Welt wandeln, wie Chriſtus (gewandelt hat, die Brüder liebend). Ὅτι καθὼς — ἐν τῷ κ. τ. iſt alſo als ein epexegetiſcher Nebengedanke zu ἵνα παῤῥ. ἔχ. anzuſehen. — Der logiſche Zuſammenhang von V. 17. und 18., ſo wie die Vergleichung von 3, 19—22. lehrt, daß das Zuverſichthaben der vollkommenen Bruderliebe der Hauptgedanke in V. 17. iſt, und daß demnach der Satz auf keine andere Weiſe conſtruirt werden darf, als wir gethan haben.

Hammond, Bahrdt und Lange verſtehen unter der ἡμέρα τῆς κρίσεως die gerichtlichen Unterſuchungen und Verfolgungen von Seiten der heidn. Obrigkeiten. Dagegen aber ſtreitet der Zuſammenhang unſerer Stelle, der Ton des ganzen Briefes, vergl. 2, 28. 3, 20—22. und endlich der neuteſt. Sprachgebrauch, wonach unter der ἡμέρα κρίσεως immer nur der göttliche Gerichtstag verſtanden wird.

V. 18. Da die chriſtliche Bruderliebe zugleich die vollkommene Erfüllung der göttlichen Gebote enthält V. 21.: ſo iſt ſie, wenn ſie der Liebe Chriſti ähnlich iſt, ſchon in dieſer Hinſicht voller Zuverſicht am Tage des Gerichts, und fürchtet ſich im Bewußtſeyn ihrer Unſchuld nicht vor dem richtenden Gott, vergl. 3, 19. 20.

Aber überhaupt, fährt Joh. V. 18. fort, ist Furcht (vor Gott) in der (wahren Christlichen) Liebe undenkbar. Wahre Liebe und Furcht schließen einander aus, weil Liebe und freudiges Vertrauen unzertrennbar sind, denn (ὅτι) die Furcht (vor Gott, im Gericht) beruhet auf dem Bewußtseyn der verdienten Strafe, Furcht vor Strafe aber (δὲ) hebt die vollendete heitere Liebe des Vertrauens auf. — Das volle Verständniß dieses Satzes beruhet darauf, daß Joh. die Christliche Bruderliebe mit der Liebe zu Gott identisch setzt, und jene für die nothwendige Manifestation von dieser hält, so daß die vollendete Bruderliebe zugleich die vollendete Gottesliebe ist. — Ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, d. h. nicht, wie Einige wollen, die Furcht wird gestraft, sondern die Furcht ist in sich Strafe, ist verbunden mit dem Bewußtseyn der Strafe, κόλασις, *) vergl. Matth. 27, 46. 2 Mak. 4, 38. **).

V. 19. Ἀγαπῶμεν nehmen Beza, Calvin, u. A. wegen des davor stehenden ἡμεῖς als Indicativ. Dieß aber ist kein sicheres Unterscheidungszeichen, hier um so weniger, da ἡμεῖς eine nachdrucksvolle Beziehung hat auf das folgende αὐτός. Da so auch kein recht klarer Gedanke und Zusammenhang entsteht, so folgt man billig der Auslegung der Vulgata, die ἀγαπῶμεν als Subjunctiv nimmt. Unter der ἀγάπη V. 18. ist im Gegensatz gegen den φόβος (θεοῦ) die Liebe Gottes zu verstehen. In diesem Sinne also heißt es V. 19: Lasset uns Ihn (nemlich Gott, wie auch mehrere Aus-

*) Grotius conjecturirt: κόλουσιν ἔχει (d. i. die Furcht verstümmelt die Liebe) und ὁ δὲ κολούμενος οὐ —. Eine eben so unnöthige, als unglückliche Conjectur! Dasselbe gilt von der Conjectur von Lamb. Bos κόλυσιν.

**) So auch bey den Classikern: Plutarch. de sera numinum vind. p. 558. 562. Diod. Sic. 1, 77. 4, 44. u. a.

toritäten, z. B. die Syr. utr. u. d. Vulg. lesen) lieben, denn er hat uns zuerst geliebt, vergl. V. 10.

V. 20. Die Hauptermahnung des Joh. geht auf die Erweckung und Belebung der Bruderliebe. Daher: Wenn aber Jemand sagt: (ὅτι) ich liebe Gott! und dabey den Bruder haßt, der ist ein Lügner, — die Liebe zu Gott ist nicht wirklich in ihm, — denn wenn Jemand seinen Bruder, den er siehet (ἑώρακε beyde Mahle als praet. continuativum genommen), nicht *) liebt, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet (nicht sehen kann), vergl. V. 12. — Joh. geht hier in der populären Demonstration wiederum davon aus, daß die menschliche Liebe der Sichtbarkeit und unmittelbaren Nähe ihres Gegenstandes bedarf und sich vom Sichtbaren zum Unsichtbaren erhebt. Oculi sunt in amore duces, sagt Gregor d. Gr., ex his, quae animus novit, surgit ad incognita, ut per hoc, quod scit notum diligere, discat et incognita, amare.

Den vollgültigen Beweis aber giebt Joh. V. 21.: Es ist das bestimmte Gebot Christi, oder vielmehr Gottes durch Christum, vergl. 3, 23., daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben müsse (d. h. daß die wahre Gottesliebe sich erweisen müsse durch Bruderliebe,) vergl. 3, 11. Ev. 13, 34. — Augustin: si fratrem non diligis, quomodo Eum diligis, cuius mandatum contemnis?

Cap. 5, 1. (vergl. 3, 23. 4, 15. 16.) soll der Inhalt jener ἐντολὴ 4, 21., (nemlich der unauflösliche Zusammenhang zwischen der Gottes- und Bruderliebe), von einer andern Seite motivirt und deutlich gemacht werden. Da Niemand, der nicht aus Gott ist, glauben kann, daß Jesus der Christ ist, vergl. 4, 5. 6. Ev. 8, 43.: so folgt, daß, wer diesen Glauben wirklich hat,

*) Ueber das μὴ hier s. Winers Grammat. S. 128.

aus Gott geboren ist. Wie nun im irdischen Familienleben das Kind von Natur den Vater liebt, die Liebe aber zu den gemeinsamen Eltern der Grund der Geschwisterliebe ist: eben so ist in der Familie der Kinder Gottes die Liebe zu dem gemeinsamen Vater im Himmel, das Grundgefühl Aller, woraus die Liebe zu den Brüdern, als den Kindern Gottes, nothwendig hervorgeht.

Echte Gottes- und Bruderliebe sind unzertrennlich verbunden mit einander; sie begründen, sie bedingen einander. Und wie die Bruderliebe die nothwendige Manifestation der Gottesliebe ist, so ist diese hinwiederum der Grund von jener. — Die echte Liebe zu den Kindern Gottes beruhet also auf der echten Liebe zu Gott, diese aber bestehet in der Treue gegen die göttlichen Gebote. — Dieß ist es, was Joh. V. 2. sagen will. Es ist hier nicht sowohl von den äußeren Kennzeichen der echten Bruderliebe die Rede, als vielmehr von dem inneren Bewußtseyn und der inneren Erkenntniß und Begründung der einen Liebe durch die andere. Es kann also V. 2. angesehen werden als antithetische Parallele, als Inversion*) zu V. 1. und 4, 20., und als Vollendung des Johanneischen Gedankens, daß die Liebe zu den Brüdern und zu Gott wesentlich Eins sey. — Faßt man Sinn und Zusammenhang von V. 2. auf die angegebene Weise**), so ist nicht nöthig, weder mit Carpzov ἀγαπῶμεν beyde Mahle als futur. 2. zu nehmen und ὅταν durch quamdiu zu übersetzen, noch mit dem Anonymus bey Bowyer (Mangey) ὅτι und ὅταν zu vertauschen, noch auch mit Grotius die Sätze so zu transponiren: ὅτι ἀγαπῶμεν τὸν θεὸν, ἐὰν τὰ τέκνα

*) So schon Oekumenius.

**) So Beza, Calvin, Beausobre.

τοῦ θεοῦ ἀγαπῶμεν. Carpzovs Erklärung weicht im Wesentlichen von der unsrigen nicht sehr ab, aber sie ist zu gezwungen und macht den Gedanken kraftloser. — Mangeys Conjectur ist wider die Simplicität des Joh. Styls. Beyde Cojecturen aber bürden dem Apostel unbefugter Weise eine Tautologie auf, zu deren Annahme er weder im Vorhergehenden noch im Folgenden den mindesten Anlaß und Wink gegeben hat. Ueberdieß, hätte Joh. geschrieben, wie Grotius vermuthet, so wäre der Schluß von V. 2. καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν *) in logischer Hinsicht inconcinn, und V. 3. schlösse sich nur höchst gezwungen daran an. Da die Textesleseart von allen Auctoritäten ohne Ausnahme geschützt wird, so würden auch in exegetischer Hinsicht glücklichere Conjecturen, als die beyden genannten, kein Recht haben an unsere Stelle.

V. 3. αὕτη γὰρ — τηρῶμεν soll die Verbindung von ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν und καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν V. 2. näher erklären: Darin eben besteht die Liebe zu Gott, daß ἵνα **) u. s. w. Ermuthigend setzt Joh. hinzu: Aber seine Gebote sich nicht schwer, βαρεῖαι, vergl. Matth. 11, 30. Alle Schwierigkeit im Halten der göttlichen Gebote liegt in dem Widerstande, in der Herrschaft der vom göttlichen Leben entfremdeten Welt in uns und Andern, (ἐπιθυμ. τ. κόσμου oder τῆς σάρκος, wie Paulus sagt). Für den also, der aus Gott geboren ist, (das höhere Lebensprincip, das göttliche πνεῦμα, in sich herrschend gemacht hat), sind die Gebote Gottes nicht schwer. Denn ὅτι ***) Alles (πᾶν τὸ γεγ. vergl. Ev. 6, 39. 17, 2.

*) Cod B. und einige and. Auctor. lesen ποιῶμεν, aber Joh. schreibt regelmäßig: τηρεῖν τὰς ἐντολάς.

**) G. Wahls Clavis p. 404. 3.

***) Die Conjectur von R. Bentley ὅτι ist nicht nur unnöthig, sondern auch wider den Zusammenhang der Stelle.

für πᾶς ὁ γεγ., aber die Totalität stärker ausdrückend), was aus Gott geboren ist, überwindet (durch die Kraft des neuen höheren Lebens) die Welt, d. h. Alles dem göttlichen Willen Widerstrebende in und außer den Menschen V. 4. Dieß genauer zu bestimmen, fügt der Apostel hinzu: Der Weltüberwindende Sieg oder der Sieg, der die Welt (in uns, die wir aus Gott geboren sind) überwand, νικήσασα, (vergl. 4, 4. 2, 13. 14. νενικήκατε) oder, dasjenige, wodurch wir, die wir, aus Gott geboren sind, die Welt überwunden haben, ist der Glaube, daß Jesus der Christ ist. vergl. 5, 1 Hebr. 11.

Statt diesen Satz genauer zu erweisen, ruft Jo. sich an das unmittelbare Bewußtseyn und an die Erfahrung seiner Leser wendend, aus: Wer (aber δὲ, so lesen ergänzend einige Auctoritäten, andere γάρ) anders, als der an Christum Gläubige, ist im Stande, die Welt zu überwinden? — Und wahrlich keine andere Kraft hat nach dem Zeugniß der Geschichte so die Welt überwunden, als der Christliche Glaube! — Wie aber das die Welt überwindende Princip der Christen eben ihr Glaube sey an Jesum den Christ (den Sieger über Welt, Tod und den Fürsten dieser Welt), lehrt Ev. 16, 11. 33. 12, 31. 32. Hebr 12, 1. 2.

Neunter Abschnitt.

Cap. 5, 6—12.

Uebergang und Zusammenhang: Wer sollte nicht glauben, daß Jesus wirklich der Christ, der Sohn Gottes ist? Denn wie er als Messias erscheinen, was er als reinigender und versöhnender Heiland der Welt bringen sollte, so ist er erschienen, das hat er gebracht! Er ist gekommen

mit dem Wasser der Taufe und dem Blute der Verſöhnung. Auch giebt von ſeiner Würde Zeugniß der göttliche Geiſt, der Geiſt der Wahrheit. Wird nun menſchliches Zeugniß, wenn es ein dreyfaches und in ſich einſtimmiges zugleich iſt, für gültig gehalten, wie viel mehr muß das Zeugniß Gottes für den Sohn, da es ebenfalls ein dreyfaches und einſtimmiges zugleich iſt, von uns angenommen und geglaubt werden! Wer dieſem Zeugniſſe Gottes nicht glaubt, der macht durch ſeinen Unglauben Gott zum Lügner, ſich aber des ewigen Lebens, welches dem Gläubigen zu Theil wird, verluſtig.

V. 9.*) Die erſten Worte ſind ſo aufzulöſen: Οὗτός (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ V. 5.) ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος **), dieß, nemlich Gottes Sohn, iſt Jeſus Chriſtus, Er, der (weil er) gekommen iſt (ἐλθὼν dem Sinn nach als Präteritum, für ἐληλυθὼς, wie unſer kam) mit Waſſer und Blut. Dem διὰ entſpricht im Folgenden ἐν, das eine wie das andere ſteht für σὺν, vergl. 1 Kor. 16, 3. Hebr. 9, 12., wo εἰςῆλθεν — διὰ τοῦ αἵματος, V. 25., wo εἰσερχεται — ἐν αἵματι und V. 7., wo οὐ χωρὶς αἵματος. Wie 4, 2. ſo iſt auch hier ἐρχεσθαι von der ἀποστολὴ Jeſu Chriſti als Meſſias zu verſtehen, vergl. Ev. 3, 2. 7, 28. 31. u. a.

Daß die ſymboliſchen Ausdrücke ὕδωρ und αἷμα aus der alt- und neuteſtamentlichen Symbolik überhaupt, insbeſondere aber aus der Johanneiſchen zu erklären ſeyen, darin ſtimmen Alle überein. Was ſie aber an-

*) Vergl. hier vor allen Dr. Knapps Commentatio in locum 1 Ioann. V, 6—11. (in den Scriptis varii argum. pag. 155 sqq.), der wir hier ganz folgen.

**) Die Leſeart πνεύματος ſtatt αἵματος, oder auch mit Auslaſſung von ὕδατος — αἵματος κ. πνεύματος, in einigen Auctoritäten, ſogar in Cod. A., beruhet auf Mißverſtand der Stelle, und einer falſchen Analogie von Ev. 3, 5.

dieſer Stelle bedeuten, darüber iſt beſonders unter den neueren Auslegern große Uneinigkeit *)

Suchen wir vor allen Dingen aus dem allgemeinen Eindrucke und Zuſammenhange des Ganzen diejenigen hermeneutiſchen Geſichtspuncte zu gewinnen, wonach wir bey der Beurtheilung der verſchiedenen Auslegungen ſicher verfahren können.

1. Da die Stelle gar kein ſpezielles polemiſches Moment enthält, ſondern die ganze Argumentation, wie aus dem Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden V. 1—5 und Folgenden V. 13 deutlich hervorgeht, offenbar nur den Zweck hat, den Glauben der Chriſten an den Sohn Gottes zu rechtfertigen und den Unglauben der Welt zu beſchämen, ſo folgt, daß die Deutung der ſchwierigen Ausdrücke aus irgend einem ſpeziellen und unmittelbaren polemiſchen Zwecke des Briefes falſch ſey. 2. Der Zuſammenhang fordert die Beziehung von ὕδωρ und αἷμα nicht ſowohl auf etwas Eigenſchaftliches in der Perſon, ſondern vielmehr auf etwas Thatſächliches in der ἀποστολὴ Jeſu Chriſti. Wäre etwas der erſteren Art gemeint, ſo würden ὕδωρ und αἷμα nicht als etwas für ſich Beſtehendes und außer Chriſto für die perſönliche Würde deſſelben Zeugendes dargeſtellt worden ſeyn. Das Thatſächliche aber, was hier gemeint iſt, muß offenbar von der Art ſeyn, daß darin, den Weiſſagungen des A. T. und den damahligen Erwartungen von dem ἐρχόμενος gemäß, die vornehmſten und weſentlichſten Beglaubigungsmomente für die Meſſianität Jeſu enthalten ſind, und zwar in beſonderer Beziehung auf die verſöhnende Thätigkeit, oder die reinigende, weltüberwindende Kraft Chriſti. 3. Durch den nachdrucksvollen Zuſatz: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι

*) S. Matth. Polus, Synopsis criticorum et commentatorum zu d. St., Calovius und Wolf Curae zu d. St.

μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι — giebt Joh. zu verſtehen, daß er ſolche Thatſachen im Leben Jeſu gemeint habe, die factiſch irgendwie auseinander lagen, deren jede für ſich ein Meſſianiſches Beglaubigungsmoment enthielt, die aber, in ihrer Bedeutung weſentlich Eins und einander ergänzend, nur vereinigt mit einander und mit dem πνεῦμα erſt die volle μαρτυρία τοῦ θεοῦ für die Meſſiaswürde Jeſu Chriſti gewähren konnten. 4. Endlich aber können unter ὕδωρ καὶ αἷμα nur ſolche Thatſachen gemeint ſeyn, die ohne nähere Bezeichnung von dem Chriſtlichen Bewußtſeyn der Leſer in Erinnerung an die Geſchichte Jeſu und im Zuſammenhange der Johanneiſchen Symbolik leicht verſtanden werden konnten.

Iſt dieß richtig, ſo folgt, daß die Deutung von Clemens v. Alex.*), der unter ὕδωρ regeneratio et fides und unter αἷμα cognitio verſteht, viel zu unbeſtimmt und willkührlich iſt. Eben ſo irrig iſt die, faſt möchte man ſagen, chemiſche oder phyſiologiſche Auslegung, nach der ὕδωρ καὶ αἷμα und ſogar πνεῦμα Ausdruck der irdiſchen (animaliſchen) Geburt und Natur Jeſu ſeyn, und darin eine antidoketiſche oder antignoſtiſche Beziehung liegen ſoll. So behauptet z. B. Wetſtein, auf Ausſprüche alter Aerzte geſtützt, durch ὕδωρ, αἷμα und πνεῦμα werde hier die dreyfache Subſtanz des animaliſchen Menſchenlebens Chriſti bezeichnet, und der antidoketiſche Sinn der Stelle ſey der: Probavit se non phantasma, sed verum hominem esse, qui ex spiritu, sanguine et aqua sive humore constaret vergl. Ev. 19, 34. 35. Da aber πνεῦμα hier durchaus keine phyſiologiſche Beziehung haben kann, ſo will Schultheß**)

*) S. Adumbrationes zu d. St.

**) Die bibl. Lehre v. Abendmahl S. 344 — 349.

zwar πνεῦμα als Zeugniß der Göttlichkeit Jeſu gelten laſſen, aber nachdem er erklärt hat, ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος ſey ſo viel, als ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼς 4, 1.*) und ἔρχεσθαι heiße hier nasci, giebt er dem antignoſtiſchen Sinn der Stelle ſo an: »Waſſer und Blut ſind Zeugen der animaliſchen Natur, der Menſchheit Chriſti für die ſinnliche hiſtoriſche Erkenntniß eines Jeden bey der Geburt und auch bey dem Tode Chriſti, da Waſſer und Blut aus ſeiner Seite rann, woher man auf ſein Gekommenſeyn durch Waſſer und Blut ſchließen konnte, Ev. 19, 34.« — Aber rein angedichtet iſt unſerer Stelle die antidoketiſche oder antignoſtiſche Tendenz. Nicht daß Chriſtus wahrer Menſch, ſondern vielmehr, daß er der Sohn Gottes ſey und ſich als ſolchen beglaubigt habe, will Joh. beweiſen, vergl. V. 5. 9. Aber angenommen, Joh. polemiſire hier gegen den Doketismus auf die angegebene Weiſe, warum ſchreibt er nicht, wie 4, 1.: ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼς, oder, wie Ev. 1, 14., σὰρξ γενόμενος, oder ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι ἐλθών? Bibliſche Symbolik und Sprachgebrauch, insbeſondere des Johannes, müſſen hier entſcheiden. Wo aber bedeutet ὕδωρ im A. T., wo im N., wo bey Joh. das animaliſche Lebensprincip? Oder wo ſteht es dieſes bezeichnend mit αἷμα zuſammen, etwa für σὰρξ καὶ αἷμα? Ev. 19, 34. iſt ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ nicht ſowohl Zeichen des animaliſchen Lebens, als vielmehr des wirklich erfolgten Todes Chriſti. Auch bezeichnet Joh. das aus etwas geboren werden Ev. 3, 5. 6. durch γεννηθῆναι ἐκ —, niemahls aber durch ἔρχεσθαι διὰ oder ἐν. — Da ferner nach jener phyſiologiſchen Erklärung ὕδωρ καὶ αἷμα zuſammengehören, ſo hat das

*) Wer im Fleiſch gekommen iſt, ſagt Schultheß, der iſt aus Fleiſch geboren, ἐξ αἱμάτων, δι' ὕδατος καὶ αἵματος, τοῦ λεχωίου gekommen.

nachdrucksvolle: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι — καὶ τῷ αἵματι, entweder gar keinen, oder einen sehr abstrusen Sinn. Schultheß meint zwar, »es sey dieser Zusatz gegen Gnostiker gerichtet, die zwar von einem Kommen Christi durch übersinnliches Wasser, aber nichts von einem Kommen desselben durch Blut wissen wollten, weil sie das Blut dem bösen Princip zuschrieben.« Aber wer kann beweisen, daß Joh. gegen solche Gnostiker geschrieben habe und zwar so? Vielleichter ist es, anzunehmen, daß der Zusatz eine Interpolation ist. Das Leichteste aber und Beste ist, die physiologische Erklärung ganz und gar aufzugeben.

Bey weitem die meisten Ausleger sind darin einverstanden, daß wie αἷμα irgend eine Beziehung haben müsse auf den Tod Jesu, so ὕδωρ in irgend einem Sinne als Symbol entweder der Reinheit, oder der Reinigung Jesu zu nehmen sey. Grotius verstand unter ὕδωρ die Reinheit des Lebens Jesu, vitam purissimam; oder vielmehr das symbolische Zeichen dieser Reinheit in der Taufe Johannis. Aber nirgends, auch Ezech. 36, 25., worauf Gr. sich beruft, nicht, bezeichnet ὕδωρ so gestellt die Reinheit, sondern überall, wo es in dieser Beziehung im A. und im N. T. vorkommt, ist es das Element der Reinigung, vergl. Ev. Joh. 3, 5. 25. 13, 5. 10. Tit. 3, 5. Hebr. 9, 19. 10, 22. 23. Genes. 35, 2. Lev. 14, 5 ff. Matth. 27, 24. — Aber gesetzt, die biblische Symbolik wäre nicht dagegen, so erlaubt schon der Zusammenhang nicht, unter ὕδωρ etwas persönlich Eigenschaftliches in Christo zu verstehen.

Schon Tertullian*) bezog ὕδωρ auf die Taufe Jesu durch Johannis den Täufer. Eben so einige Scholien bey Matthäi**), und in der neueren Zeit Jak. Capellus,

*) De baptismo Cap. 16.
**) S. d. Scholion d. Maximus p. 138. und das Scholion in Cod. H. und D. und in der catena inedita p. 230.

Heumann, Stroth*), Lange, Ziegler**) u. A. Das Haupt-argument dieser Auslegung ist, daß, weil Gott den Täufer bey der Taufe Jesu bezeugt habe: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα! — der Evangelist das Wasser der Taufe als μαρτυρία τοῦ Θεοῦ anführe. Aber schon Dr. Knapp wendet mit Recht dagegen ein, daß ἐλθὼν δι' ὕδατος und ἐν ὕδατι, in diesem Sinne viel schicklicher von Joh. dem Täufer gesagt werde, als von Christo, der da kam, um sich von jenem taufen zu lassen. Auch war ja nicht die Taufe Jesu im Jordan (das Wasser), als vielmehr die Stimme Gottes bey derselben das Zeugniß Gottes für den Sohn. Joh. hätte also in diesem Falle sagen müssen, nicht ὕδατι, sondern φωνῇ τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ὕδατι. Jedenfalls aber ist klar, daß bey dieser Auslegung die eigenthümlich symbolische Bedeutung von ὕδωρ, nemlich die des Reinigens um so mehr wegfallen würde, da Jesus sich ja nicht taufen ließ, um sich zu reinigen, sondern nur um, wie er selbst sagte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen.

Allein richtig ist, unter ὕδωρ die von Christo verordnete Taufe als Symbol der μετανοία, der παλιγγενεσία oder der sittlichen Reinigung zum Eintritt in die βασιλ. τοῦ Θεοῦ, zu verstehen ***). Denn, da αἷμα das Blut Christi ist und eine symbolische That des Erlösers bedeutet, so muß auch ὕδωρ das Wasser Christi seyn und eine symbolische Handlung oder eine darauf sich beziehende Anordnung Christi bezeichnen. Auch spricht für diese Auslegung ganz der Sprachgebrauch und die Symbolik des N. T. und des Johannes

*) In Eichhorns Repertorium Bd. 12. S. 64.

**) In Gablers neuest. theol. Journal Bd. 3. S. 111.

***) So Beza, Calvin, Piscator, Estovius, Wolf, Carpzov, Beausobre, Knapp.

insbesondere, man vergl. AG. 10, 47. Epheſ. 5, 26. Hebr. 10, 22. Tit. 3, 5. 1 Petri 3, 21. und Joh. Ev. 3, 5. Da man von dem Meſſias und deſſen Vorgängern eine allgemeine Reinigung und die Einweihung des neuen Reiches durch das Symbol der Waſſertaufe erwartete, vergl. Joh. 1, 25.*) Matth. 3, 7.**) Luk. 3, 7. (Zach. 13, 1.), da auch Jeſus von Anfang ſeines Lehramtes an taufte und taufen lies, Luk. 3, 23. 4, 1. Ev. Joh. 3, 22—26. 4, 1., und die Taufe als bleibendes Einweihungsſymbol zu ſeinem Reiche verordnete: ſo findet Johannes in dem ὕδωρ Chriſti ein beſonderes, den Erwartungen von dem Meſſias thatſächlich entſprechendes Zeugniß für die Meſſianiſche Würde Jeſu.

Viele nun, die unter dem ὕδωρ die Taufe Chriſti verſtehen, meinen, αἷμα müſſe dem entſprechend, das zweyte Sakrament der Kirche, das heilige Abendmahl, als das Symbol des Todes Chriſti, bedeuten***). Aber weder der neuteſt., noch der patriſtiſche Sprachgebrauch, noch viel weniger aber der Zuſammenhang begünſtigen oder erlauben dieſe ſakramentliche Auslegung. Niemahls kommt weder im N. T., noch bey den Vätern, αἷμα ſchlechthin als ſymboliſche Bezeichnung des Abendmahls vor. Und was den Zuſammenhang betrifft, ſo iſt klar, daß nur ſolche ἔργα des Meſſias gemeint ſeyn können, die, in unmittelbarer Beziehung auf die altteſtam. Vorbedeutungen und Weiſſagungen, ſo wie auf die damahlige Meſſiastheologie der Juden, als Elemente des Meſſian. Werkes und Amtes anzuſehen ſind, wozu aber Niemand das Abendmahl, das nur eine abgeleitete Bedeutung und mittelbare Beziehung hat, wird

*) S. Lightfoot Hor. Hebr. et Talm. zu d. St.

**) S. Wetſtein zu d. St. und Schoettgen Hor. Hebr.

***) So Wolf und Carpzov u. A.

rechnen wollen. — Offenbar nur der Tod Christi selbst und unmittelbar kann unter αἷμα verstanden werden. Wenn es nun aber gilt, das bezeugende Moment in dem Tode Jesu näher zu bestimmen, so sind die Meinungen darüber wieder sehr verschieden. Storth findet die μαρτυρία in dem Bekenntniß des heidnischen Hauptmannes, Matth. 27, 54. Mark. 15, 39. Aber dieß war keine μαρτυρία τοῦ θεοῦ, und überhaupt nur ein untergeordneter Nebenumstand des Todes Jesu; auch würde Joh. dieß auf keinen Fall αἷμα schlechtweg genannt haben. Ziegler und Lange meinen, Joh. denke hier an die den Tod Jesu begleitenden wunderbaren Begebenheiten und Folgen, vorzüglich an die Auferstehung und Himmelfahrt. Allein zu geschweigen, daß Joh. der Himmelfahrt nirgends gedenkt, würde er wohl, hätte er an die Auferstehung und dergl. gedacht, so unverständlich bloß das αἷμα genannt, das er eigentlich nicht meinte, die ἀνάστασις und δόξα des Herrn aber, die er meinte, nicht genannt haben? Storr findet die μαρτυρία Gottes im αἷμα darin, daß Jesus den Tod litt für sein gerichtliches Bekenntniß, daß er der Sohn Gottes sey. Aber auch dieß ist eben so sehr wider den Zusammenhang, als den Sprachgebrauch des N. T., worin αἷμα Christi nie in dieser Beziehung vorkommt.

Sowohl die Zusammenstellung des αἷμα mit dem reinigenden ὕδωρ, als auch die Vergleichung unserer Stelle mit 1, 7., wo es heißt: τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, — vergl. Offenbar. 1, 5. 5, 9. 7, 14. giebt deutlich zu erkennen, daß Johannes unter αἷμα nichts anderes verstanden habe, als den reinigenden und erlösenden Tod Christi, das αἷμα ῥαντισμοῦ Hebr. 12, 24. 1 Petr. 1, 2. Ein Scholion bey Matthäi *) sagt schon sehr richtig: τὸ μὲν (δι' ὕδατος) ἐν τῷ βαπτίσματι, τὸ δὲ (δι' αἵματος) ἐν τῷ σταυρῷ,

*) Pag. 137.

ἀμφοτέροις ἡμᾶς καθαίρων *). Das volle Verſtändniß unſerer Stelle aber ergiebt ſich erſt aus der Vergleichung von Hebr. 9, 19. 22 ff. 10, 22. vergl. Levit. 14, 5 ff. Schon im Moſaiſchen Geſetz gab es eine doppelte Art der Reinigung, die eine durch Waſſer, die andere durch Blut: καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νομὸν, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις Hebr. 9, 22. Da nun von dem Meſſias die vollkommenſte Reinigung und Erlöſung erwartet wurde, und Chriſtus dieſe wirklich geleiſtet hat durch ſeinen Tod (den Mittelpunct, oder Stiftungsmoment der καινὴ διαθήκη, vergl. Col. 1, 21. 22. 1 Petri 1, 2. 18. 2, 24. u. a.), ſo iſt klar, daß Joh. nur in dieſem und keinem andern Sinne ſagen konnte: ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος — **). Eben deßhalb aber, weil ὕδωρ gleichſam nur den Anfang der Reinigung bezeichnet, die volle Reinigung (ἀπολύτρωσις, ῥαντισμὸς) aber in dem αἷμα liegt, ſetzt Joh. nachdrucksvoll hinzu: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον (damit allein erſchien Joh. der Täufer und war alſo nicht der Meſſias, Matth. 3, 11.) ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι, καὶ τῷ αἵματι ***).

Das folgende: καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν

*) Eben ſo Beza, Calvin, Piscator, Beauſobre, Heumann, Knapp.

**) Ganz im Geiſte dieſer Symbolik heißt es in den Amphilochiis des Photius (in Wolfii curis Tom. V. p. 704) zu Ev. Joh. 19, 34.: τοῦτο μὲν ἡμῖν δύο βαπτίσματα καινουργούμενός τε καὶ προτυπῶν, ἓν μὲν τὸ δι' ὕδατος, ἕτερον δὲ δι' αἵματος. Vergl. damit Apollinarius in der Catene zu Joh. 19. p. 444.

***) So ſtellt auch Barnabas in ſ. Br. Cap. 11. ff. ὕδωρ und σταυρὸς als die beyden Hauptpuncte der Meſſianität Jeſu zuſammen, die im A. T. vorbedeutet ſeyen: ζητήσωμεν — εἰ ἠμέλησε τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περὶ τοῦ ὕδατος (d. i. die reinigende Waſſertaufe) καὶ τοῦ σταυροῦ (d. i. der Tod Jeſu zur Vergebung der Sünden), wie es Cap. 5. in der alten Lat. Ueberſ. heißt: propter hoc Dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminum, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius.

wird gewöhnlich ſo genommen: Und auch der Geiſt bezeugt, daß Jeſus der Sohn Gottes iſt. Richtiger, beſonders wegen des τὸ (μαρτυροῦν), und weil von dem Waſſer und dem Blute noch nicht geſagt war, daß ſie Zeugniß geben, ſcheint mir der Satz ſo erklärt werden zu müſſen: Und dieſem mit dem Waſſer der Taufe und dem Blute der Verſöhnung gekommenen Jeſus Chriſtus giebt der Geiſt das beſtätigende Zeugniß (τὸ μαρτυροῦν), daß er der Sohn Gottes iſt. Gegen dieſe Erklärung ſtreitet nicht, daß V. 8. beydes (Waſſer und Blut) zu den Zeugniſſen ausdrücklich mitgezählt wird: denn erſt durch das πνεῦμα und in Verbindung damit werden beyde ebenfalls Zeugniſſe. Zuſammenhang und Sprachgebrauch zwingen, unter πνεῦμα den heiligen Geiſt, den Geiſt Gottes zu verſtehen. Hierin ſind faſt alle Ausleger Eins, aber in der näheren Beſtimmung des bezeugenden Moments im πνεῦμα weichen ſie wieder ſehr von einander ab. Stroth und Ziegler ſtimmen darin mit einander überein, daß τὸ πνεῦμα, wenigſtens das erſte Mahl, in πνευματικὸς aufzulöſen, und von dem Evangeliſten Johannes, als dem Gott begeiſterten Lehrer und Apoſtel, zu verſtehen ſey. Dieſer nemlich zeuge für die Meſſianität (ähnlich wie Ev. 19, 35. 21, 24.), nach Stroth, weil er auf dem Verklärungsberge (Matth. 17, 1 ff.) zugegen geweſen und die bezeugende Stimme Gottes gehört hatte; nach Ziegler aber, weil er ſich des göttlichen Geiſtes bewußt und überzeugt war, daß Jeſus der Chriſt ſey. Das aber heißt, wenn irgend etwas, das ſchwer zu erklärende unerklärlich machen! Abgeſehen davon, daß τὸ πνεῦμα ſchlechthin und unmittelbar im N. T. nie für πνευματικὸς ſteht (4, 1. 2. 3. und ſelbſt 1 Tim. 4, 1. beweiſt nichts, weil dort πνεῦμα in dieſem Sinne theils ohne Artikel ſteht theils im Plural, hier aber wirklich das πνεῦμα τοῦ θεοῦ in den Propheten ſchlechthin gemeint iſt.); wo iſt die

nähere Beziehung des πν. auf das persönliche Zeugniß des Johannes auch nur von fern angedeutet? Und wie konnte Joh. sein besonderes Zeugniß, das er aber gar nicht einmahl angiebt, ohne weiteres τὸ πνεῦμα und ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ nennen, wie dasselbige mit dem ὕδωρ und αἷμα Christi zu einem und demselbigen Zeugenthume verbinden?

Die Moskauer Catene bey Matthäi sagt, es sey unter dem πν. zu verstehen ἡ φωνὴ τοῦ πατρὸς, ἡ ἐλθοῦσα ἐπ' αὐτὸν (Matth. 3, 17. 17, 5. 2 Petri 1, 17.), πνεῦμα γάρ φησιν ὁ θεός. Aber auch diese Beziehung ist für das absolute τὸ πνεῦμα theils geschichtlich zu eng, theils zu weit hergeholt und dunkel. Auch kann Johannes nicht gut unter πνεῦμα Gott selbst verstanden haben. V. 9. beweist nichts, weil die μαρτυρία τοῦ θεοῦ, nicht das πνεῦμα allein ist, sondern das ganze dreyfache Zeugenthum V. 6. Carpzov meinte, πνεῦμα bezeichne beyde Mahle die Geist erfüllte Lehre Jesu 2 Kor. 3, 6. Ev. 6, 63. Aber schlechthin ist τὸ πνεῦμα nie die Lehre Jesu. 2 Kor. 3, 6. und Ev. Joh. 6, 63. wird nur ihr Wesen im Gegensatz gegen γράμμα und σάρξ als πνεῦμα bezeichnet. Auch der Zusammenhang unsrer Stelle ist dagegen. Das πνεῦμα soll ja eben in Verbindung mit dem Wasser und dem Blut die Göttlichkeit der Person und somit auch der Lehre Jesu bezeugen.

Wie ὕδωρ und αἷμα sich auf die Person Christi beziehen, so muß auch τὸ πνεῦμα eine unmittelbare Beziehung darauf haben. Demnach ist unter dem πν. hier der Geist Gottes zu verstehen, so fern er der Geist Christi ist, der Geist der Wahrheit und der Kraft, wodurch Jesus als der Sohn Gottes kräftiglich erwiesen Röm. 1, 4., als solcher gerechtfertigt 1 Tim. 3, 16., und in der Welt bezeugt und verklärt worden ist, Ev. 15, 26. 16, 7—11. 13. 14. 15. — Besonders Ev. 16, 13. 14. 15. ist der wahre Schlüssel zu unsrer Stelle. Nicht sowohl der

Geist Gottes, so fern er in Christo Wunder und Zeichen wirkte, ist hier gemeint, sondern vielmehr in echt Johanneischen Sinne, so fern er von Christo ausgegangen, und über alles, was aus Gott ist, ausgegossen, die irdische Geschichte Jesu, sein ὕδωρ und αἷμα, verklärt und bezeugt (ἐκεῖνος τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας — μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ Ev. 15, 26) und in so fern er die Wahrheit selbst ist, und die Christen mit ihm gesalbt alles wissen, und durch ihn im Glauben an den Sohn Gottes besiegelt werden, vergl. Ev. 2, 20. 27. 3, 21. 4, 13. So erklärt sich am besten, warum Joh. das πν. vorzugsweise τὸ μαρτυροῦν nennt, und gleich darauf hinzufügt: Denn (ὅτι) der Geist ist die Wahrheit (selbst), als πν. τῆς ἀληθείας, sein Zeugniß kann nicht anders als wahr seyn. — Wird ὅτι hier durch daß übersetzt, so entsteht entweder ein sehr verworrener, halb tautologischer Gedanke, oder, wenn man, um diesen zu vermeiden, τὸ πνεῦμα das zweyte Mahl von der Lehre Jesu versteht, so wird abgesehen davon, daß πν. so schnell hinter einander das zweyte Mahl nichts anderes bedeuten kann, als das erste Mahl, ein Sinn gewonnen, der gar nicht im Zusammenhange liegt.

V. 7. Die schon seit Erasmus und Luther bezweifelten Worte nach der vulgären Leseart: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, — betreffend, so sind sie erweislich unecht. Kein Resultat der neueren Kritik*) ist gewisser, als die Unechtheit dieser Stelle. Da diese Worte nur in zwey völlig unbedeutenden Gr. Handschriften (in d. Cd. Montfortianus oder Bri-

*) Die wichtigsten hieher gehörigen Schriften sind: Rich. Simons krit. Historie des N. T. Textes, übers. v. Cramer, Bd. 1. S. 246 ff. Wetstein N. T. zu d. St. J. D. Michaelis Einleit. ins N. T. Bd. 2. S. 1531 ff. Semlers histor. und krit. Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen der Dogmatik. Erstes Stück über 1 Joh. 5, 7. Vor allen aber Griesbachs Diatribe in locum

tannicus, der erweislich aus dem Anfange des 16ten Jhdts ist, und im Cd. Ravianus, einer bloßen Abschrift des unkrit. Textes theils aus der Ed. Complut. theils der Steph. 3tia,) befindlich sind, sonst aber in allen Gr. Codd. und in allen alten Versionen, selbst in den Hdschr. der Vulg. vor dem 10ten Jhdt., durchaus fehlen; da sie ferner von allen Gr. Vätern, selbst den spätesten, ja selbst von solchen, denen auch die unscheinbarsten Beweisstellen für die kirchl. Trinitätslehre nicht entgingen, und die haltlosesten nicht zu schlecht waren, völlig ignorirt, und von den Lat. Vätern erweislich erst seit Vigilius von Tapsus am Ende des 5ten Jhdts erwähnt werden; und da endlich die Entstehungsweise dieser Interpolation aus dogmatischer allegorischer Deutung der echten Worte sich hinlänglich nachweisen läßt: so trügen entweder alle Kriterien des Wahren und Falschen in der neutestam. Kritik, oder jene Worte sind unecht; — es müßte denn Jemand an kritische Wunder glauben und sich etwa damit trösten wollen, womit J. A. Bengel sich zu trösten versuchte *): Et tamen etiam atque etiam sperare licet, si non autographum Ioanneum, at alios vetustissimos codices graecos, qui hanc periocham habeant, in occultis providentiae divinae forulis adhuc latentes suo tempore productum iri. Aber was diesem frommen und gewissenhaften Kritiker zu seiner Zeit noch ein Trost und erlaubt war, ist jetzt auch dem Frömmsten und Gewissenhaftesten verboten, und ein unchristliches Widerstreben gegen die Wahrheit **).

---

1 Ioan. V, 7. 8. Ed. 2dae N. T. Vol II. Appendix p. 1 sqq. Marthäi (sonst geneigt, alle orthodoxen Lesearten zu vertheidigen) Epp. catholic. p. 138 — 143 vergl. Praefatio p. LV sqq. und N. T. Graece Tom II. 297—299.

*) In s. Appar. critic. p. 770.

**) S. was Bengel zur Beschämung solcher Hartnäckigen sagt a. a. O. p. 745. § 2.: Male strenuos ii se prae-

Mit dem Reſultate der äußeren, urkundlichen Kritik ſtimmt die innere, exegetiſche Kritik völlig überein. Ja ſelbſt, wenn jene zweifelhaft bliebe oder gar günſtig entſchiede, würde dieſe entweder die Unechtheit der fraglichen Worte poſtulireu, oder auf alle Unterſcheidung deſſen, was apoſtoliſch und Johanneiſch iſt und was nicht, völlig verzichten müſſen. Sind die Worte echt, ſo iſt alles im höchſten Grade dunkel und verworren; ſind ſie unecht, ſo iſt Zuſammenhang, Sinn und Johanneiſcher Sprachgebrauch klar, leicht und unverletzt. Den Sprachgebrauch betreffend, ſo gebraucht Joh. niemahls als Correlata ὁ πατὴρ und ὁ λόγος, ſondern regelmäßig geſellt er, wie Paulus und das ganze N. T., zu ὁ πατὴρ — ὁ υἱὸς, vergl. 2, 22. 23. 4, 14. 5, 9. 11. 20. u. a.; ſpricht er aber von dem λόγος in Chriſto, ſo bezieht er denſelbigen auf ὁ θεὸς, nicht auf ὁ πατὴρ, vergl. Ev. 1, 1 ff. (Offenb. 19, 13.) Erſt ſpäter werden von den KVV. ὁ λόγος und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ſynonym gebraucht und ὁ λόγος mit ὁ πατὴρ als Correlata zuſammengeſtellt. Auch τὸ ἅγιον πνεῦμα ſcheint mir gegen den Sprachgebrauch unſeres Br. anzuſtoßen, da es 3, 24. 4, 13. und ſelbſt hier V. 6. 8. immer bloß τὸ πνεῦμα heißt. Sieht man auf den Sinn und Zuſammenhang der interpolirten Worte, ſo vermißt ſie, wenn ſie fehlen, Niemand; aber Jeder, auch der Günſtigſte, fühlt ſich bedrängt, wenn ſie ſtehen und ausgelegt werden ſollen. Weder vorher, noch nachher läßt ſich im Zuſammenhange irgend ein Moment entdecken, wodurch die Erwähnung der himmliſchen Zeugen veranlaßt oder irgendwie bedingt worden wäre. Völlig unerwartet und zwecklos in der Argumentation der Stelle, verrathen ſie

---

bent in bellis domini, qui ita animum inducunt: »dogmati elenchoque meo opportunus est hic textus: ergo me ipse cogam ad eum protinus pro vero habendum, eumque ipsum et omnia, quae pro eo corradi possunt, obnixe defendam.« *Atqui veritas non eget fulcris falsis, sed se sola multo melius nititur!*

ihre Ungehörigkeit auch noch dadurch, daß, obgleich zunächst von dem Wasser, Blut und dem bezeugenden Geiste auf Erden die Rede war, dennoch die himmlischen Zeugen voranstehen und die irdischen folgen. Ihre Vertheidiger helfen sich durch Umstellung nach dem Vorgange einiger Lat. Codd., die im Gefühl des Uebelstandes V. 8. vor V. 7. setzen. Aber auch so wird der Zusammenhang nicht besser und Zweck und Sinn nicht deutlicher. Wie können die drey Personen des göttlichen Wesens (denn das ist der Sinn der Worte) im Himmel dem Menschen Zeugniß geben für die Messianität Jesu? Wie mag nur irgend eine verständige Correlation gedacht werden zwischen der Dreyeinigkeit der himmlischen Zeugen und der Dreyfachheit und Uebereinstimmung der irdischen, — des Wassers, Blutes und Geistes? Man sieht aber, irgend eine Art von Gegensatz nnd Beziehung sollte Statt finden zwischen den himmlischen und irdischen Zeugen. Was hat nun der Vater mit dem Wasser zu thun, und was der Logos als solcher mit dem Blute? Und wie steht das ἅγιον πν. im Himmel dem irdischen πνεῦμα gegenüber und ist ein anderes im Himmel und ein anderes auf Erden? Die spielende Allegorie, der dogmatisirende Charakter späterer Kirchenlehrer ist in den Worten unverkennbar. Kein Apostel des Herrn hat je so allegorisirt, je so dogmatisirt über die Dreyeinigkeit. Kurz entweder diese Worte sind echt, und der Brief ein Product des dritten oder vierten Jahrhunderts; oder der Brief ist ein echt Johanneisches Werk, und die Worte sind unecht. Ein drittes giebt es nicht! Ihr Ursprung aus der allegorischen und dogmatisirenden Auslegung der echten Worte Johannis, wie sie seit Tertullian, Clemens v. Alex.*), so in der Griech. wie in der Abendl. Kirche, gewöhnlich

*) S. Tertul. c. Prax. Cap. 25. Clem. Alexandr. Adumbrat. zu d. St. vergl. Wetstein zu d. St.

war, ist augenscheinlich. Man sah die τρεῖς — ἀπο-
ροῦντες — εἰς τὸ ἓν als σύμβολα τῆς τριάδος an
mahl, da Joh. von dem ὕδωρ, αἷμα, πνεῦμα nicht
sondern ἀριθμικῶς, τρεῖς sagt, — und ihr Zeug-
μαρτυρία τοῦ Θεοῦ nennt *). Diese allegorisch-
tung, ursprünglich auf dem Rand der Lat. Ueberse-
geschrieben, kam nachher als ein integrirender Te-
den Text, und setzte sich seit dem vierten Jahrhun-
darin fest als ein willkommener und sicherer Beweis-
für die kirchliche Trinitätslehre. Als solchen aber
Stelle, auch wenn sie echt wäre, noch jetzt zu gel-
chen, verbietet auch dem Orthodoxesten das engs-
Gewissen, weil das ἓν εἶναι hier ein ganz andres
als die Trinitätslehre verlangt.

Ὅτι im Anfang V. 7. ist mehr explicativ, als
saliter zu nehmen: ergo, scilicet. — Die Zeugen
den dem Johannes lebendige Zeugen, besonders
des πνεῦμα. Daraus erklärt sich τρεῖς statt τρία —
πνεῦμα stellt Joh. V. 8. voran, weil dieses der
andern erst bezeugende Kraft ertheilt. Daß die Zeu-
fachheit des Zeugnisses hervorhebt, geschieht nach der
ten Regel Deuter. 17, 6. 19, 15. vergl. Matth. 18, 16.
Joh. Ev. 8, 17. 18. Es ist eine populäre Beweisart, ein
argumentum ad hominem. Was aber dem dreyfachen
Zeugniß erst seine volle Gültigkeit giebt, ist das τὸ
ἓν εἶναι, die Uebereinstimmung der Aussagen. Für
εἰς τὸ ἓν εἶναι hat Joh. Ev. 17, 21. 22. ἓν εἶναι, weil
es aber ein bestimmtes und schon bezeichnetes ἓν war,
und eine Richtung der Zeugen wohin gedacht wird, so
setzt er hier εἰς τὸ ἓν εἶναι, vergl. Ev. 11, 52. συν-
ἀγ. εἰς ἕν, 17, 23. τετελειωμένοι εἰς ἕν **).

*) S. die Scholien bey Matthäi pag. 138. 139. Epistola Eugenii Chersonis et Slabinii archiepiscopi bey Matth. Praefat. p. LX — LXII.

**) S. Demosthen. adv. Lept. § 10. εἰς ἓν γένος. Ed. Fr. A. Wolf. Comment. p. 228.

V. 9. ist ein abgekürzter Schluß a minori ad maius, so aufzulösen ist: Wenn wir das Zeugniß der Menschen (auf zweyer oder dreyer Zeugen Aussage) annehmen (λάμβανειν, für gültig halten vergl. Ev. 3, 11. 32. 33.), wie viel mehr müssen wir dann das (dreyfache und übereinstimmige) Zeugniß Gottes annehmen, da dasselbige größer, μείζων, d. i. beweiskräftiger ist (weil τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια V. 6.), als jedes menschliche Zeugniß? Nehmen wir aber das Zeugniß Gottes an, so müssen wir auch glauben, daß Jesus der Christ ist, der Sohn Gottes. Denn dieß eben bezeugt das Zeugniß Gottes. — Hierauf bezieht sich das (elliptische) ὅτι αὕτη (iam vero) — —. Statt ἣν wird nach den besten Auctoritäten (A. B. u. a.), und dem Joh. Sprachgebrauch gemäß, richtiger ὅτι gelesen.

V. 10. Wer (also) an den Sohn Gottes glaubt, der hat jenes Zeugniß (nemlich Gottes, wie denn auch Cod. A. und a. τοῦ θεοῦ lesen) in sich, d. h. er nimmt es nicht nur an, sondern er hält es auch fest, vergl. Ev. 5, 38. Hebr. 10, 34. — Vollkommen deutlich wird dieß erst durch den Gegensatz: Wer aber Gott (in Betreff seines Sohnes, Cod. A. und andere lesen statt τῷ θεῷ geradezu τῷ υἱῷ, was aber nur eine erleichternde Glosse zu seyn scheint) nicht (μὴ*)) glauben sollte, der hat ihn, eben dadurch, daß er an das Zeugniß, welches Gott für seinen Sohn gegeben, nicht (οὐ) geglaubt hat, zu einem Lügner gemacht, als könnte Gott auch Unwahres bezeugen. — Die Perfecta πεποίηκεν — πεπίστευκεν sind hier wohl nicht rein präsentisch zu nehmen, sondern πεποίηκεν ist abhängig von πεπίστευκεν, dieses aber bezeichnet den einzelnen Act des Nichtglaubens oder Nichtgeglaubthabens in der Vergangenheit, wodurch

*) S. Winers Grammatik S. 128. Der Unterschied zwischen μὴ und οὐ zeigt sich hier sehr deutlich.

einer ein Nichtgläubiger geworden ist. Dem Joh. ist ὁ μὴ πιστεύων ein solcher, der das Zeugniß Gottes, da es zu ihm kam, verworfen, ihm nicht geglaubt hat, und nun eben dadurch ein Ungläubiger ist.

V. 11. Der wesentliche, praktische Inhalt (καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία) dieser μαρτυρία τοῦ Θεοῦ ist ein zweifacher, einmahl, daß uns Gott das ewige Leben wirklich gegeben hat, sodann aber, daß dieses Leben uns in seinem Sohne, d. h. durch den Glauben an denselbigen, als den ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς AG. 3, 15., verliehen wird, vergl. Ev. 1, 4. 6, 33. 10, 11. 28. 17, 2.

V. 12. schließt sich an V. 5. wieder an, und ist der volle Schluß aus dem Bisherigen. Das paränetische Moment darin ist dieß: Wer sollte nun nicht an Jesum Christum glauben, und den Glauben an ihn festhalten wollen, da derselbige als Sohn Gottes so sicher beglaubigt ist durch Gott selbst, und da allein im Glauben an ihn ewiges Leben ist, außer ihm aber nicht? vergl. AG. 4, 11.

Zehnter Abschnitt.

Cap. 5, 13—21.

Von V. 14. an wird dieser Abschnitt von einigen Neueren *) für eine Nachschrift, einen Anhang gehalten, der mit dem vorigen Abschnitte und mit V. 13., dem eigentlichen Schluße des Briefes, wenig oder gar nicht zusammenhange. Ja man hat darin sogar, besonders in dem morosen Ausspruche V. 19., in der Sündeneintheilung V. 16., und in der Warnung V. 21.,

*) So Fritzsche in Henkes Museum Bd. 3. Stück. 1. S. 110. und Dr. August i Kathol. Briefe Bd. 2. S. 201.

eine andere, als Johanneiſche Art und Hand entdecken wollen. Vielleicht, ſagt man, iſt dieß dieſelbige Hand, die dem Evangelium das unechte 21ſte Capitel angehängt.

Dagegen aber läßt ſich Folgendes mit Recht einwenden: Vers 13. iſt kein voller Schluß des Briefes, ſondern wie 2, 26., bezieht er ſich mehr nur auf das nächſt vorhergehende V. 6 — 12., und macht den Uebergang zum Folgenden. Der Zuſammenhang aber mit dem Folgenden V. 14 ff., durch das verknüpfende καὶ auch äußerlich angedeutet, liegt in der innern Zuſammengehörigkeit von ζωὴν αἰώνιον ἔχειν u. ſ. w. V. 13. und παῤῥησίαν ἔχειν πρὸς αὐτόν V. 14. — Von V. 14. an ſchließt ſich Alles genau an einander an. Die παῤῥησία, da ſie ſich beſonders im Gebet kund giebt 3, 21. 22., führt auf die Fürbitte für Andere V. 16. Von der auf die Fürbitte bezüglichen, in der ethiſchen κρίσις wohl begründeten Unterſcheidung zwiſchen der ἁμαρτία πρὸς θάνατον und οὐ πρὸς θάνατον, iſt ein natürlicher Uebergang zu dem damit verwandten Gegenſatze zwiſchen den Kindern Gottes, die nicht ſündigen und ſich vor dem Böſen bewahren, und der ſündigen, vom Teufel beherrſchten Welt V. 18. 19. Nachdem nun Joh. eben in Betreff dieſes Gegenſatzes und in Beziehung auf V. 5. ff., in ſeinen Leſern das Bewußtſeyn ihrer lebendigen Gemeinſchaft mit dem allein wahren Gott und Chriſto, vergl. 1, 3., von Neuem aufgeregt hat V. 20., ſchließt er V. 21. mit der Warnung vor den Idolen.

Der Abſchnitt iſt alſo, genauer betrachtet, weder unzuſammenhängend in ſich ſelbſt, noch mit dem vorigen 5 ff. Da nun, wie ſich nachher deutlicher zeigen wird, weder V. 19. noch V. 16. und V. 21. unjohanneiſches enthalten, ſondern mit den Grundideen des Br. aufs innigſte verwebt ſind, da auch Sprache und Darſtellung von der Johanneiſchen nicht im mindeſten abweichen: ſo iſt kein hinreichender Grund, den Abſchnitt für einen

spätern Nachtrag von Joh. selbst, oder wohl gar von einer andern Hand zu halten, und der wahre und echte Schluß des Briefes ist V. 21.

V. 13. ist die kürzere, von bedeutenden Auctoritäten (wie Cod. A. B. Syr. utr.) hinlänglich geschützte Lesart der vulgären τοῖς πιστ. εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τ. Θ. vor ἵνα εἰδῆτε und καὶ ἵνα πιστεύητε vorzuziehen. Die vulgäre Lesart ist offenbar aus dem Bestreben entstanden, den Satz klarer und regelmäßiger zu machen. — Die Leser waren gläubige Christen, Joh. konnte sie also nicht erst belehren wollen über den Grund ihres Glaubens. Indem er es nun aber doch von V. 6 an zu thun scheint, und sich besonders der Betrachtung hingiebt, wie der Christliche Glaube so wohl begründet und von Gott selber so deutlich bezeugt sey, daß wer ihn verwerfe Gott selber gleichsam zum Lügner mache, und des ewigen Lebens verlustig gehe, will er seine Leser nicht sowohl belehren, als vielmehr in ihnen nur das Gefühl von dem hohen Werth und dem Wesen ihres Glaubens von Neuem recht anregen und lebendig machen. In diesem Sinne sagt er: ταῦτα ἔγρ. ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε (daß Ihr recht inne werdet vergl. V. 15. 2, 29.), ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες (nur unter der Bedingung daß, — wenn Ihr glaubet) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

V. 14. Aus dem Glauben und dem damit verknüpften Bewußtseyn des ewigen Lebens geht hervor die Christliche Freude (1, 4) und Freudigkeit oder Zuversicht zu Gott, παῤῥησία. Diese Zuversicht und Freudigkeit äußert sich besonders im Gebet. — Vielleicht, daß das Christliche Leben der Leser auch in dieser Hinsicht Mängel hatte, daß ihnen unter dem Drucke der Zeit, der Verfolgung der Welt, theils die volle Zuversicht vergl. Jak. 1, 6. 7., theils aber der echte Christliche Geist und Inhalt des Gebetes fehlte. In dieser zwie-

fachen Beziehung ſagt Joh: Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία, ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν, (nemlich Gott, das Hauptſubject von V. 9. an), ὅτι ἐάν τι u. ſ. w. Dieſer Satz aber iſt nicht ſo aufzulöſen, wie Ziegler will: Daher rührt auch der frohe Muth, oder wie Stroth: Dieß iſt die Folge und Wirkung des angenommenen Zeugniſſes, — was philologiſch gar nicht gerechtfertigt werden kann, — ſondern vielmehr ſo: Darin beſteht die Zuverſicht (vergl. V. 11. 3. 3, 23. Ev. 17, 3.), die wir zu ihm haben, (daß wir wiſſen, οἴδαμεν aus V. 15. zu ergänzen, oder richtiger, aus παῤῥησίαν — ἔχομεν zu ergänzen, daß wir das Vertrauen zu ihm haben,) daß, wenn wir etwas nach ſeinem Willen, d. i. ihm Wohlgefälliges (vergl. Matth. 6, 10. 26, 39. Joh. 14, 13.) bitten, er uns hört vergl. Ev. 9, 31. (nicht erhört, denn davon iſt erſt V. 15. die Rede).

V. 15. Sind wir aber überzeugt (das iſt der Sinn von οἴδαμεν in unſrem Br., vergl. 2, 20. 21. 29. 3, 2. 14.), daß er uns hört, was wir auch (wenn nur ſeinem Willen gemäß) bitten mögen, ſo wiſſen wir auch, daß wir auch empfangen werden, warum wir ihn gebeten haben. Ἔχειν ſteht hier für λαμβάνειν*), Ev. 16, 24., vergl. Matth. 5, 46. 6, 1. — So beruhet alſo nach Joh. die Erhörung (die Erhörlichkeit) des Gebetes ſubjectiv und objectiv auf rein ſittlichen Gründen. Nur das Gebet voll Zuverſicht (V. 15) und um das, was dem Willen Gottes gemäß iſt V. 14., wird erhört.

V. 16. 17. Ein weſentlicher Theil des Chriſtlichen Gebetes im apoſtoliſchen Zeitalter war die Fürbitte beſonders für das höhere ewige Wohl der Brüder,

*) Unſer deutſches Haben wird in der Vulgärſprache auch oft gebraucht für Bekommen, Empfangen.

vergl. 1 Theſſ. 5, 25. Phil. 1, 4. Hebr. 13, 18. 19. Jak. 5, 14—20. — Joh. geht von dem Chriſtlichen Gebet überhaupt zur Chriſtlichen Fürbitte, inſonderheit für die ſündigenden Brüder über. Und wie er, V. 14. 15. gezeigt hat, daß nur das zuverſichtliche Gebet um das, was dem göttlichen Willen gemäß ſey, erhört werde, ſo will er auch hier, daß der Chriſt nur um das Erhörliche bey Gott fürbitten ſoll, alſo nicht περὶ ἁμαρτίας πρὸς θάνατον, ſondern nur περὶ ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον. —

Αἰτήσει V. 16. iſt hier imperativiſch oder vielmehr optativiſch zu nehmen. Ob δώσει ſich auf daſſelbige Subject beziehe, worauf αἰτήσει, oder ob, weil der Lebengebende Gott iſt und von dem Fürbittenden nur mittelbar geſagt werden kann: δώσει — ζωὴν, aus der von ſelbſt verſtandenen Beziehung des αἰτήσει auf Gott, ὁ θεὸς das zu ergänzende Subject ſey *), iſt zweifelhaft. Die Parallele Jak. 5, 20. aber ſcheint für das erſtere zu entſcheiden. — Da das ἁμαρτάνειν — μὴ πρὸς θάνατον die Hauptbedingung des δώσει — ζωὴν iſt, und das αὐτῷ in der Allgemeinheit der Vorſchrift eine Collectivbeziehung bekommt auf alle ähnliche Fälle, ſo ſetzt Joh. nachdrucksvoll hinzu: τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον. Man beachte auch hier den regelmäßigen Gebrauch von μὴ und οὐ. Im conditionellen, idealen Zuſammenhange V. 16. ſagt Joh. μὴ πρὸς θάνατον. V. 17. aber, wo der Begriff der Sünde nicht zum Tode rein objectiv genommen wird, ſagt er οὐ πρὸς θάνατον Ἵνα ἐρωτήσῃ iſt auf ἐάν τις ἴδῃ im Anf. d. Verſes zurück zu beziehen; Clemens, Origenes und einige Codd. leſen auch ἵνα τις ἐρωτήσῃ, oder ἐρωτήσῃ τις.

*) Tertullian, die Syr. Vulg. und einige andere Ueberſetzungen leſen daher ergänzend: et dabit ei dominus.

Bey der näheren Bestimmung des Johanneischen Begriffs von ἁμαρτία πρὸς θάνατον und ἁμαρ. οὐ πρὸς θάνατον müssen wir davon ausgehen: erstlich, daß hier unter der Todsünde keine einzelne namhafte, sondern eine ganze Art von Sünden verstanden werden müsse*), (im ersteren Falle würde die Sünde genauer und zwar namentlich bezeichnet worden seyn); zweytens aber, daß wegen des ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ hier nur die Rede seyn könne von einer Sündenart der Christen, nicht der Unchristen; drittens, daß der Unterschied zwischen der Todsünde und der Sünde nicht zum Tode ein äußerlich erkennbarer und den Lesern nicht unbekannter seyn müsse**), (im entgegengesetzten Falle wäre die Vorschrift zwecklos, ja gefährlich, auch würde der Unterschied genauer angegeben worden seyn); viertens endlich, daß, da hier von lauter sittlichen Verhältnissen und Beziehungen die Rede ist, und mit der ζωὴ nach dem Sprachgebrauche und den Grundideen des Br. nur das geistige Leben, ἡ ζωὴ αἰώνιος, vergl. 4, 9., gemeint seyn kann, auch das πρὸς θάνατον durchaus keine Beziehung auf den leiblichen, sondern, wie 3, 14., einzig und allein auf den geistigen Tod haben könne.

Sind diese allgemeinen Voraussetzungen richtig: so folgt, daß die Strothische Erklärung***), wonach Joh. das Gebet um die Bekehrung und Besserung ungläubiger Nichtchristen, wenn sie gutmüthig seyen, erlaube, im Fall sie aber hartnäckig und boshaft seyen, untersage, durchaus nicht Statt finden könne. Eben so folgt, daß diejenigen Sinn und Zusammenhang ganz

*) So schon Calvin zu d. St.

**) So schon Calvin zu d. St.

***) In Eichhorns Repertor. für morgenl. und bibl. Litter. Th. 12. S. 60. 61. 72 ff.

verfehlen, welche unter den Todſünden ſolche verſtehen, die Gott entweder mit tödtlichen Krankheiten *) (morbis θανάτους), oder mit dem leiblichen Tode **) (nach alt-teſtam. oder ſynagogiſcher Sprache und Geſetzgebung) ſtrafe. Noch weniger können ſolche Sünden gemein ſeyn, die als Capitalverbrechen von der bürgerlichen Obrigkeit mit dem Tode, oder doch mit andern harten Strafen belegt wurden ***). — Einer ſo ſchwankenden Vorſtellung, wie die damahlige von den morbis θανάτους war, würde Joh. ſchwerlich ſeine Vorſchrift über die Fürbitte anvertrauet haben. Schon, was der Her über den Blindgeborenen ſagte, Ev. Cap. 9, 3., hätte ihn davon abhalten müſſen. — Da ferner ſeine Leſer mit Heidenchriſten waren, die unter ganz andern Geſetzgebungen lebten, ſo konnte Joh. ſich nicht gut beziehen auf irgend einen Jüdiſch kirchlichen Unterſchied zwiſchen Sünden zum Tode und nicht zum Tode. Entweder ganz und gar unverſtanden wäre ſeine Rede geblieben, oder wenigſtens mißverſtanden worden von den unkundigen Leſern. Noch viel weniger aber kann unſre Stelle irgend eine Beziehung haben auf die heidniſchen Geſetzgebungen jener Zeit, die dem Chriſtlichen Princip zum Theil ſo ſehr widerſprachen. Schon der ſtrenge Gegenſatz zwiſchen der Chriſtlichen Brüdergemeinde und dem heidniſchen Kosmos, worauf unſer Brief ſich gründet, verbot eine ſolche Beziehung. Kurz, der Unterſchied zwiſchen der Sünde zum Tode und nicht zum Tode kann nur ein ei genthümlich Chriſtlicher ſeyn.

In der alten Kirche iſt es nicht ungewöhnlich, unter der ἁμαρτία πρὸς θάνατον die Blasphemie, oder die Sünde wider den heil. Geiſt zu verſtehen, vergl.

*) So Zachariä, Michaelis u. A.

**) So Werenfels, Sylloge dissertat. theol. p. 470 sqq.

***) So Morus und Lange.

Matth. 12, 31 *). Beza, Calvin **), Flacius, Calovius, Wolf, Heumann u. A. sind derselbigen Meinung. Unstreitig gehört die Sünde wider den heil. Geist zu der Gattung der ἁμαρτ. πρὸς θάνατον. Aber wenn Joh. diese Sünde meinte, warum drückte er sich nicht deutlicher aus, warum nannte er dieselbige nicht, wie Christus sie genannt hatte? Da die Sünde wider den heil. Geist immer nur eine einzelne Sünde ist in der Gattung der Todsünden, die höchste, kaum denkbare Spitze derselben, da sie von den Aposteln sonst nirgends erwähnt wird, ja da ihre Möglichkeit in der Christlichen Welt wenigstens zweifelhaft, ihr häufiges Vorkommen aber in den apostol. Gemeinden auf alle Fälle undenkbar ist, und, ob sie in einem gegebenen Falle wirklich Statt findet, menschlicher Weise unbestimmbar bleibt: so kann sie hier durchaus nicht gemeint seyn.

Eine andere Auslegung der Alten ist die, daß Joh. unter der Todsünde die reuelose und in so fern des ewigen Todes würdige Sünde verstehe, ὅταν τις ἁμαρτὼν ἀναισθήτως ἔχῃ πρὸς μετάνοιαν ***). Aber diese Begriffsbestimmung von Seiten der μετάνοια hat keinen hinreichenden Grund im Zusammenhange unserer Stelle und unseres Briefes. Völlig fehl aber greift Grotius, wenn er unter den Todsündern solche versteht, qui cum peccaverint, moniti peccare pergunt, aut certe disciplinae, quae in ecclesia instituta est, se subiicere nolunt. Von einer Beziehung auf die kirchliche Buß-

*) So Augustin de sermone domini in monte sec. Matth. Cap. 22. § 73. wobey aber eine Nebenbestimmung, wovon nachher. Die Scholien bey Matthäi pag. 230. ἁμ. πρὸς θάν. ἐκείνην φησὶ, τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν, ἤτοι εἰς τὴν θεότητα vergl. p. 147.

**) Calvin aber ist zweifelhaft.

***) S. die Scholien bey Matthäi p 146. und p 230. Eben so Oekumenius, der, wie d. Scholien v. Cod. H und D bey Matthäi, das Exempel des Judas anführt.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Christenthum bewährt und durch die volle und echte Bruderliebe (die Wurzel des Christlichen Lebenslaufs) [illegible] wird, vergl. 3, 14. Ev. 5, 24. 3, 36. — [illegible] durch Unglauben, weltliches Irrwesen und Kainitische Lieblosigkeit die Christliche [illegible] verloren und der Mensch geht gleichsam [illegible] τῆς ζωῆς εἰς τὸν θάνατον, d. h. der geistige (und der ewige) Tod ist die nothwendige Folge solcher Todsünden, — vergl. 2, 17. 25. 3, 11 — 15. Das ist im Zusammenhange unseres Br. die ἁμαρτ. πρὸς θάνατον, den Lesern desselbigen nach dem, was Joh. bisher gesagt hatte, leicht erkennbar. Die Spitze dieser ἁμαρτία ist der völlige Uebergang in den κόσμος der Finsterniß und des geistigen Todes, d. i. der Abfall vom Christen-

---

*) Der Begriff ist relativ, je nachdem θάνατος mehr oder weniger geistig und ethisch gefaßt wird. So ist ἁμαρτία εἰς θάνατον in Test. XII Patr. Isaschar § VII. nach dem Zusammenhange entweder (§ VI.) die renlose Sünde, oder, was wegen des Folgenden wahrscheinlicher ist, die grobe Uebertretung des Gesetzes, wodurch der Mensch der Herrschaft des bösen Geistes unterthan wird und des Wohlgefallens Gottes verlustig geht. —

thume vergl. Hebr. 10, 26., die Idololatrie. So läßt sich, ist dieß die richtige Erklärung des Joh. Begriffes, auch der Zusammenhang von V. 16 bis V. 21. leicht construiren*). —

Johannes unterscheidet eine innere und äußere Christengemeinschaft; nur jene besteht aus wahren Kindern Gottes, diese enthält ein Gemisch von Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Er kann also auch recht gut innerhalb der Christlichen Gemeinschaft Todsünden annehmen, ohne allen Widerspruch mit sich selbst, 3, 6—9 und hier V. 18. Ohne nun behaupten zu wollen, ob ein Todsünder sich wieder bekehren könne oder nicht, verbietet Johannes den Christlichen Gemeinden die Fürbitte für die ἁμαρτάνοντες πρὸς θάνατον aus keiner andern Ursache, als weil sonst im Christlichen Gewissen der wesentliche Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen Licht und Finsterniß, Gottesgemeinschaft und Welt geschwächt und verdunkelt werden würde. Ist nach Gottes ewigem Recht und Gericht mit den Sünden des Unglaubens, der Weltlichkeit und Lieblosigkeit, weil sie das Christliche Princip unmittelbar aufheben, der Verlust des ewigen Lebens in Christo (der geistige Tod) unauflöslich verknüpft: so kann und darf auch der wahre (gleichsam kritische) Christ für die, welche Todsünden begehen, nicht flehen zu Gott um Leben. Er

*) Eine Ahndung von dieser Auslegung finde ich bey Augustin in der oben angef. Stelle: Peccatum fratris ad mortem puto esse, cum post aquitionem dei per gratiam domini nostri Iesu Christi quisque oppugnat fraternitatem et adversus ipsam gratiam, qua reconciliatus est Deo, invidentiae facibus agitatur (später fügte er hinzu, si in hac perversitate finierit hanc vitam). Peccatum autem non ad mortem est, si quisquam non amorem a fratre alienaverit, sed officia fraternitatis debita per aliquam infirmitatem animi non exhibuerit. Opp. August. Tom III. P. II. pag. 197. vergl. p. 163. 164.

würde um Unerhörliches bitten, um etwas dem Willen Gottes Widersprechendes, in Gott, dem heiligen und gerechten, Licht mit Finsterniß mischen und so einen Widerspruch in Gott annehmen. Nur für solche, die nicht zum Tode sündigen, also die ζωὴ nicht in sich vernichten, darf der Christ zu Gott um die ζωὴ beten; denn nur in diesem Falle ist sein αἴτημα κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, und wird erhört, V. 14. 15.

Daß dieß die richtige Erklärung der Stelle sey sieht man aus V. 17 und 18. Denn da es scheinen könnte, als widerspreche der Unterschied zwischen der ἁμαρτ. θανατικὴ, und μὴ θανατικὴ (wie Oekum. sie nennt) der früher gemachten (3, 7—9) absoluten Antithese zwischen Sündigen und Nichtsündigen: so zeigt Joh. V. 17, daß zwar allerdings jede ἀδικία (jede Handlung und Gesinnung gegen das göttliche Recht, jede Verletzung der δικαιοσύνη) ihrem Wesen nach Sünde (ἁμαρτία, der gewöhnliche Christliche Begriff) sey, daß aber in Beziehung auf den Grad der Kraft und Wirkung der Sünde ein Unterschied Statt finde zwischen der ἁμαρτ. πρὸς θάνατον und οὐ πρὸς θάνατον. — Der wahre Christ, so lange und so fern er dieß ist, kann nach Joh. nicht zum Tode sündigen; nur den Sünden nicht zum Tode ist er unterworfen, so lange er im Fleische wandelt, vergl. 2, 1. — Tröstend fügt daher Johannes V. 18. hinzu: Wir wissen (ja aber), daß jeder, der aus Gott geboren ist, in diesem Sinne (ἁμαρτ. πρὸς θάνατον) nicht sündigt, vergl. 3, 9., sondern daß (ὅτι zu ergänzen) der aus Gott Geborene (in steter Heiligung begriffen) sich davor bewahrt (τηρεῖ ἑαυτὸν nemlich ἅγνον, ἀπὸ τοῦ κόσμου vergl. Jak. 1, 27. 1 Tim. 5, 22. Sap. 10, 5.), und so (καὶ) von dem Bösen, dem Fürsten dieser Welt, der die Gewalt der Finsterniß und des Todes ausübt über die Seinigen, vergl. Col. 1, 15. Ephes. 6, 12 ff., nicht

angetaſtet werden kann (ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται *) αὐτοῦ vergl. Sap. 18, 20.).

V. 19. Ueber uns alſo, die wir wiſſen, daß wir aus Gott ſind, und nicht aus der Welt, hat der Teufel keine Macht; nur die Welt, dieſe aber ganz, iſt in ſeiner Gewalt, καὶ ὁ κόσμος ὅλος (im Gegenſatz der Kinder Gottes, der ganze unchriſtliche und antichriſtliche κόσμος, Niemand, der noch irgendwie zur Welt gehört, ausgenommen) ἐν τῷ πονηρῷ (dem ἀρχὼν τοῦ κόσμου) κεῖται (iſt in ſeiner Gewalt und Herrſchaft, ihm unterworfen, vergl. 2 Macc. 4, 33. u. a. **)).

V. 20. Das ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν wird im Gegenſatz gegen ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται näher beſtimmt. In ſo fern ſcheint mir καὶ οἴδαμεν vor οἴδαμεν δὲ den Vorzug zu verdienen. Ἥκει ſteht hier, wie Ev. 2, 4. 4, 47. 8, 42., nach echt claſſiſchem Gebrauch, er iſt gekommen, iſt da,***) ἐφανερώθη 3, 8. Διάνοια iſt hier nicht Sinn zur Erkenntniß, ſondern Einſicht (intellectus, wie mehrere Lat. Auctoritäten das Wort überſetzen); das folgende ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινὸν iſt die nähere Beſtimmung dieſer Einſicht, die uns der Sohn Gottes gegeben hat, vergl. Ev. 1, 18. Die gloſſenartige Leſeart θεὸν in mehreren Auctoritäten giebt die richtige Beziehung von τὸν ἀληθινὸν an, vergl. Ev. 17, 3. Im Gegenſatz gegen die εἴδωλα des κόσμος wird Gott, der Vater Jeſu Chriſti, ὁ ἀληθινός, der wahre†) Gott genannt (vergl. 1 Theſſ. 1, 9., wo es

*) So auch bey den Claſſikern, ſ. Elsner Observ. und Raphel. Annot. ex Polybio zu d. St.

**) S. beſonders Raphel. Annot. a. a. O.

***) S. Buttmanns Gr. Grammatik. S. 392. Anm. 7.

†) Nicht verax, wie Beza will. Der Gegenſatz der Idole, und der Joh. Sprachgebrauch von ἀληθινὸς, daß auch ſelbſt Ev. 7, 28. nicht verax iſt, ſind dagegen.

mit ζωὴν verbunden den Idolen gegenüberſteht). Καὶ ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ (nemlich θεῷ) iſt abhängig von καὶ οἴδαμεν, ὅτι —. Ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ halte ich für nähere Beſtimmung zu ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ. Der Sinn iſt: Wir ſind in Gemeinſchaft mit dem wahren Gott durch ſeinen Sohn —, oder, richtiger und mehr im Sinne des Joh. Styles, — ſo fern wir ſind in ſeinem Sohne, Jeſu Chriſto, d. i. Gemeinſchaft haben mit ihm, — der gekommen iſt und uns den allein wahren Gott, den Vater, geoffenbaret hat, vergl. 1, 3. 2, 23. Ev. 1, 18. 14, 6. 17, 3. 6. 14.

Die Auslegung des folgenden οὗτός — αἰώνιος iſt ſtreitig, früher mehr aus dogmatiſchem *), jetzt mehr aus philologiſchem Intereſſe **). Die Entſcheidung iſt ſchwierig, aber ganz ohne Grund iſt die Verzweifelung derer, welche die Zweydeutigkeit der Beziehung von οὗτος entweder auf das nächſte Ἰησοῦ Χριστῷ, oder auf das entferntere ἐν τῷ ἀληθινῷ für unaufloslich, oder gar für beabſichtigt halten. Die ſogenannte orthodoxe Auslegung, nach der οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς von

*) S. Calovius bibl. illustr. und Wolf Curae zu d. St. Vergl. Andreas Meyer Dissert. theol. qua Christus verus deus ex 1. Ioan. V, 20. contra Bensonium demonstratur. Erlang. 1764. 4. Die Arianer bezogen οὗτος auf Gott; die Antiarianer aber und ſtrengen Trinitarier auf Chriſtus. So Athanasius orat. contr. Arianos Opp. Tom. II. p. 30. Basilius Magn. adversus Eunomium lib IV. Opp. Tom. 1. p. 294. Ed. Paris. 1721. Hieronym. Comment. in Isaiam. Opp. Tom. V. p. 208. August. lib. III. c. Maxim. Opp. Tom. VI. p. 507. sq. u. a. m. Es hat dieſe orthodox gewordene Auslegung auch Einfluß auf die varia lectio gehabt; man ſuchte nachzuhelfen. S. Griesbachs Variantenſammlung.

**) Schon Erasmus wich aus philol. Gründen von der orthodox. Auslegung ab, Annot. zu d. St. Unter den Socinianern wurde die Beziehung des οὗτος auf Gott kirchliche Interpretation ſ. Catech. Rac. Quaest. 120. p. 181. aus philol. Gründen. Eben ſo bezog οὗτος Grotius, Benſon u. A. S. Stroths Erklär. dieſer St. in dem Repert. für morgenl. und bibl. Litt. Theil. 12. S. 75 ff.

Christo, dem Sohn Gottes, verstanden werden soll, stützt sich besonders darauf: 1, daß Ἰησ. Χρ. das örtlich nächste Substantiv für οὗτος sey; 2, daß ἡ ζωὴ αἰώνιος sich als Prädicat viel natürlicher auf Christus, als auf Gott beziehen lasse, vergl. 1, 2. Ev. 1, 4.; und endlich 3, daß der Satz von Gott verstanden mit dem vorigen zu identisch sey und als zwecklos erscheine. — Dagegen aber ist zu bemerken: 1, daß οὗτος, zumahl wenn es so nachdrucksvoll steht, wie hier, nicht immer auf das örtlich nächste, sondern oft auf das dem Sinne nach herrschende Hauptsubject im vorigen Satze zu beziehen ist, vergl. 2, 22. 2 Br. 7. Die Beziehung also auf Christus ist wenigstens nicht nothwendig. — 2. Auch auf Christus läßt sich ἡ ζωὴ αἰώνιος als Prädicat schwer beziehen. Ἡ ζωὴ wird Christus wohl von Joh. genannt, aber niemahls, auch 1, 2. nicht, am wenigsten aber in so einfachen Prädicatbeziehungen, wie hier, ἡ ζωὴ αἰώνιος, worunter Joh. in der Regel nicht das substanzielle Leben in Christo, sondern das den Gläubigen mittheilbare versteht. Wie aber, wenn ἡ ζωὴ αἰώνιος gar nicht als Prädicat weder auf Gott, noch auf Christus zu beziehen wäre, und es eine dritte Beziehungsweise gäbe, die, zwar philologisch schwieriger, sich aber im Zusammenhange als die allein richtige erweise? 3. Der Satz auf Gott bezogen ist weder mit dem vorigen identisch, noch zwecklos. Denn nur von dem Erkennen des wahren Gottes und der Gemeinschaft mit ihm war vorher die Rede, nicht aber davon, daß der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi der allein wahre Gott sey. Indem nun Joh. diesen letzteren Gedanken mit besonderem Nachdruck hervorstellt, thut er dieß offenbar im Gegensatz gegen die εἴδωλα, wovor er seine Leser V. 21. so ausdrücklich warnt. So fällt also auch der Vorwurf der Zwecklosigkeit weg.

Schon die Unhaltbarkeit der Beweisführung für die

orthodoxe Beziehung von οὗτος auf Christus macht die entgegengesetzte Auslegung wahrscheinlicher. Die Wahrscheinlichkeit aber wird zur Gewißheit, wenn man Folgendes erwägt. 1. Der nachdrucksvolle Ton des Satzes gebietet, οὗτος auf das im Vorigen herrschende Hauptsubject zu beziehen. Dieses aber ist Gott, ὁ ἀληθινός, nicht Christus, der nur in einer Nebenbestimmung vorkommt, als derjenige, durch den das εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ vermittelt wird. 2. Da ferner Gott vorher vorzugsweise und schlechthin ὁ ἀληθινός genannt ist, vergl. Ev. 17, 3., Christus aber niemahls von Joh. so bezeichnet wird: so darf nach allen Regeln der logischen Auslegung, und will man dem Johannes nicht geradezu eine absichtliche Begriffsverwirrung aufbürden, οὗτος — nicht auf Christus, sondern muß auf Gott bezogen werden. 3. Niemahls gebrauchen die neutest. Schriftsteller, so oft sie den Vater und den Sohn Gottes unterscheiden, von beyden einerley Prädicat und Namen. Daß hier beyde unterschieden werden, ist klar. Wäre nun οὗτος auf Christus zu beziehen, so wäre eine solche Prädicat- und Namenvermischung ohne Beyspiel im N. T. Endlich 4., nennt Johannes zwar den λόγος τοῦ θεοῦ in Christo Gott, Ev. 1, 1., niemahls aber nennt er den historischen Christus so, sondern immer nur ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Gesetzt aber, Johannes hätte hier Christum als ἀληθινὸς θεὸς bezeichnen wollen, wie kommt er gerade hier darauf? So ohne allen Beweis, ohne alle Vorbereitung, ja sogar wider den nächsten Zusammenhang sollte er einen so wichtigen und ihm ungewöhnlichen Satz in so zweydeutiger Gestalt gleichsam wie verloren an das Ende des Briefes gestellt haben, einen Satz, dem im ganzen Briefe nichts entspricht, und worüber selbst das Evangelium, das nur von dem Logos in Christo als θεός, von dem historischen Christus aber immer nur als υἱὸς τοῦ θεοῦ spricht, und von dem Vater Jesu

Christi 17, 3. sagt, er sey allein der wahre Gott, μόνος ἀληθινὸς θεός, — keinen völlig genügenden Aufschluß giebt? — Nimmermehr! Und die Warnung vor den Idolen, so klar und wohl motivirt, wenn οὗτος auf Gott bezogen wird, wie dunkel und zusammenhangslos, ja wie verwirrend für die Leser erscheint sie, wenn außer Gott auch Christus ὁ ἀληθινὸς θεὸς genannt wird!

Entscheidungsgründe genug, um die Beziehung des οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς auf Gott für die einzig richtige zu erklären. Satz und Construction sind ganz nach der Analogie von Ev. 17, 3. (ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν) zu deuten und aufzulösen *). Das schwierige καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος erkläre ich dem gemäß aus einer Breviloquenz und Contraction der Gedanken so: Καὶ αὕτη ἐστιν (aus οὗτός ἐστιν zu nehmen) ἡ ζωὴ αἰώνιος. So ist der Sinn des ganzen Satzes dieser: Dieser (ἐν ᾧ ἐσμεν ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰ. Χρ.) ist der allein wahre Gott, und darin allein (in der Erkenntniß, in der Gemeinschaft mit ihm durch den Sohn) besteht das ewige Leben.

V. 21. Da nun der Gott und Vater Jesu Christi der allein wahre Gott ist, und da allein in der Gemeinschaft mit ihm durch Christum ewiges Leben, außer derselben aber der Tod ist: so hütet Euch, Kindlein, (nicht, wie Carpzov will, Kinder des allein wahren Gottes) vor den Idolen d. h. vor den Götzen (vergl. 1 Kor. 8, 4. u. a.), und ihrer Gemeinschaft! — Die Gefahr, vor der Joh. warnt, hörte in den heidenchristlichen Gemeinden des apostol. Zeitalters nie auf, vergl. 1 Kor. 10, 14. Als Joh. schrieb, war diese Gefahr um so größer und die Warnung um so nothwendiger, da

*) Zu künstlich beziehen Einige οὗτος auf das folgende θεὸς, und construiren so: οὗτος θεός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ —.

Verfolgung und Verführung von Seiten des heidniſchen κόσμος immer drohender wurden, und an den trägen, mit dem Schein und Namen des Chriſtlichen Lebens zufriedenen Halbchriſten eine immer leichtere Beute hatten. — Etwas anderes unter den Idolen zu verſtehen, etwa gnoſtiſche Irrlehren *) und dergl., verbietet ſo Sprachgebrauch, wie Zuſammenhang.

*) So Hammond und A.

Einleitung

in

den zweyten und dritten Brief des Johannes.

Erstes Capitel.

Ueber die Johanneische Authentie des zweyten und dritten Briefes.

So entschieden günstig die kirchliche Tradition dem ersten Briefe ist, so ungünstig und zweifelhaft behandelt sie den zweyten und dritten, besonders aber den letzteren.

Die Zeugnisse und Urtheile der alten Kirche über diese beyden Briefe sind folgende:

In der Alexandr. Kirche und Schule scheint man beyde früh gebraucht und fortwährend begünstigt zu haben. Clemens von Alexandrien hatte offenbar mehrere Joh. Briefe in seinem Kanon. Denn indem er in seinen vermischten Anmerkungen *), wo er von dem Unterschiede der Sünden spricht, sich auf das Zeugniß des Apostels Johannes im ersten Briefe 5, 16. beruft, nennt er diesen den *größeren* Brief. Daß er wenigstens den zweyten kleineren kannte und gebrauchte, lehrt das Fragment seiner Adumbrationen über denselben **). Diese Adumbrationen sind höchst wahrscheinlich mit den Hypotypoſen des Clemens über die ganze heilige Schrift ein und dasselbige. Von den Hypotypoſen aber wissen

*) Strom. II, 15. ed. Potter.

**) S. Opp. et Potter pag. 1011. Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine. —

wir aus Euſebius *), daß ſie die ſämmtlichen katholiſchen Briefe umfaßt haben, alſo auch den zweyten und dritten Brief des Johannes, welche beyde zur Zeit des Euſebius zu den ſieben katholiſchen Briefen mit gerechnet wurden. — Origenes, in der Unterſcheidung des Echten und Unechten ſtrenger als ſein Lehrer Clemens, ſagt: Joh. hinterlies außer dem Evangelium und der Apokalypſe auch einen Brief, aber nur von ſehr wenigen Stichen, — mag ſeyn, auch einen zweyten und dritten; denn nicht Alle halten dieſe beyden für echt **); doch enthalten beyde nicht hundert Stichen. Dionyſius aber von Alexandr., der Schüler des Origenes, in der Kritik der Johanneiſchen Schriften unter allen Alexandr. Vätern der ſtrengſte und geübteſte, ſcheint unſren beyden Briefen noch günſtiger zu ſeyn und ihre Nichtanerkennung außer Alexandrien noch weniger zu achten, als ſein Lehrer. Denn ob er gleich die Hauptbeweiſe gegen die Echtheit der Apokalypſe aus der Abweichung derſelben vorzüglich nur vom Evangelium und dem erſten Briefe, als den überall und allezeit als echt anerkannten Schriften des Evangeliſten hernimmt, ſo ſcheuet er ſich doch nicht, auch den zweyten und dritten Brief, wegen ihrer echt Johanneiſchen Art, zu Anklägern der Apokalypſe zu gebrauchen ***). Zwar nennt er ſie, nicht ohne Beziehung auf die zweifelhaften Reden über ſie in

---

*) H. E. VI, 14. Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μὴ δὲ τὰς ἀντιλεγομένας παραλιπών. Τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς. Vergl. Photii Bibl. Cod. 109.

**) Origenes Comment. in Ioannem lib. V. p. 88. vergl. Euseb. H. E. VI, 25.

***) S. Euseb. H. E. VII, 25. Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνόματι πρόκειται· ἀλλ' ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται.

der Kirche, φερόμεναι Ἰωάννου (d. h. quae ferantur esse Ioannis): aber auch den erſten Brief nennt Euſebius τὴν φερομένην Ἰωάννου πρωτέραν *); und wie weit Dionyſius entfernt war, an der Echtheit unſrer Briefe zu zweifeln, geht beſonders daraus hervor, daß er, obgleich ſehr geneigt, die Apokalypſe für ein Werk des Epheſiniſchen Presbyters Johannes zu erklären, dennoch aus der anonymen Ueberſchrift des zweyten und dritten Briefes, ὁ πρεσβύτερος, nicht nur keine Veranlaſſung nimmt, eben jenen Epheſ. Presbyter für den muthmaßlichen Verfaſſer derſelben zu halten, was doch ſchon vor Euſebius von Andern geſchah, ſondern darin vielmehr ein Merkmahl ihrer Johanneiſchen Authentie findet. Nach Dionyſius werden die Urtheile der Alexandriner immer günſtiger und zweifelloſer über unſre Briefe, wenigſtens über den zweyten. Der Biſchof Alexander von Alexandien rechtfertigt in ſeinem Sendſchreiben an die Biſchöfe ſeiner Diöces die Excommunication des Arius und ſeines Anhanges durch namentliche Berufung auf 2 Br. V. 10. **). Eben ſo günſtig, wenigſtens dem zweyten Briefe, iſt Athanaſius ***), und der Verfaſſer der Synopſis †). Didymus aber legte beyde als zur kathol. Briefſammlung gehörige und echte Schriften des Ev. Joh. aus in ſeinem Commentar über die kanoniſchen Briefe.

Noch vortheilhafter, wenigſtens über den zweyten Brief, ſind die Zeugniſſe und Urtheile der Abendländiſchen Kirche im zweyten und dritten Jahrhundert. Ire-

*) S. H. E. III, 25. Es iſt hier zweifelhaft, ob φερομ. auf πρωτέραν oder auf Ἰωάννου geht. Das letztere ſcheint mir richtiger zu ſeyn.

**) S. Socrates H. E. I, 6.

***) Ep. feſtalis und Ep. ad Monachos. Opp. Athanas. Ed. Patav. Tom. I. p. II. p. 767. und 772.

†) Synops. Script. S. in den Opp. Athanas. Ed. Col. Tom. II. p. 139.

näus beruft ſich *) auf den zweyten Brief (V. 11.) mit ausdrücklicher Bezeichnung ſeines Verfaſſers (Ioannes, Domini discipulus). Ja ſo ſehr hält er denſelben für echt Johanneiſch, daß er an einer andern Stelle, wo er den ſiebenten und achten Vers deſſelben wörtlich anführt, ihn entweder aus einem Gedächtnißirrthum mit dem erſten verwechſelt, oder als Anhang deſſelbigen betrachtet und gebraucht **). Da Irenäus aus Kleinaſien und ein Schüler des Polykarp war, ſo iſt ſein Zeugniß, das älteſte unter allen, für die Echtheit wenigſtens des zweyten Briefes entſcheidend. Daß dieſer Brief auch in der Römiſchen Kirche ſehr früh als Johanneiſch gebraucht wurde, bezeugt das anonyme Fragment bey Muratori ***), worin zwey Briefe des Joh. zu dem Kanon der Röm. Kirche gerechnet werden. Vielleicht aber, daß das Fragment ebenfalls den zweyten Brief für einen integrirenden Theil des erſten hielt und ſo aus dreyen zweye machte. Wo der Anonymus 1 Joh. 1, 1. 4. citirt, bedient er ſich der etwas auffallenden Formel: Ioannes in epistolis suis. Betrachtete er vielleicht die zwey oder drey verſchiedenen Briefe, die er hatte, als Ein Briefganzes? Auch die Afrikaniſche Kirche im 3. Jhdt gebrauchte wenigſtens den zweyten Brief als Johanneiſch. Auf einer Synode zu Karthago unter Cyprian de haereticis baptizandis giebt Aurelius, Biſchof von Chullabi ſein Votum mit 2 Br. V. 10. indem er

*) S. Adv. Haer. I, 13. Ioannes enim Domini discipulus superextendit damnationem in eos, neque ave a nobis eis dici volens: qui enim dicit, inquit, ave u. ſ. w.

**) A. a. O. III, 16. 8. Et discipulus eius Ioannes in praedicta epistola (nemlich der erſten) fugere eos praecepit dicens: Multi seductores exierunt in hunc mundum, qui etc.

***) Antiqq. Ital. med. aevi Tom. III. p. 874.: Epistola sane Iudae et supradicti Ioannis duas (ae) in catholica (cis) habentur. —

sagt: Ioannes in epistola sua posuit dicens etc*) — Wie die ältere Syr. Kirche über unsere Briefe geurtheilt habe, ist schwer zu bestimmen. Die Exemplare der Peschito hatten wenigstens seit dem sechsten Jahrhundert den Br. Judä, 2 Petr. und 2 und 3 Johannis nicht. Die jetzt vorhandene Uebersetzung dieser Briefe ist nach dem Urtheile der Kenner kein ursprünglicher Bestandtheil der Peschito. Hat nun die Peschito (aus der ersten Hälfte des 3 Jhdts) ursprünglich nur die drey größeren Kathol. Briefe, 1 Petr. 1 Joh. Jak., für echt und kanonisch gehalten, die übrigen aber, also auch 2 und 3 Joh., entweder nicht gekannt, oder verworfen? — Ephraem (im 4 Jhdt.) gebraucht in seinen Werken den Brief Judä, den zweyten Petr., und den zweyten Joh. als echt nnd kanonisch **). Da dieser Vater des Griechischen nicht kundig war, so muß er jene Briefe in einer Syr. Uebersetzung gelesen haben; daran ist kein Zweifel. Aber eine ganz andere Frage ist, ob die Uebersetzung dieser Br., die Ephraem hatte, ein ursprünglicher Bestandtheil der Peschito gewesen oder nicht? Im ersteren Falle wäre nicht zu begreifen, wie und warum die Syr. Kirche diesen Theil ihrer Uebersetzung, seit Ephraem, wo das Urtheil der Kirchen jenen vier Briefen überall günstiger war, ausgestoßen haben sollte. Viel natürlicher ist anzunehmen, daß diese Briefe darum in allen echten Handschriften der Peschito fehlen, weil sie ursprünglich nicht darin standen, und daß die Uebersetzung derselben, die Ephraem hatte, später gemacht ist, seit man auch in Syrien anfing, die sämmtlichen sieben kathol. Briefe für kanonisch zu halten.

---

*) Opp. Cypriani ed. Oberthür Tom. II. p. 120.

**) Der zweyte Joh. Br. wird angeführt: Ephr. Opp. gr. Tom. 1. p. 76. Tom. III. pag. 52.

Mag seyn, daß man eine Zeitlang diese jüngere Uebersetzung jener Br. der älteren kirchlichen beyfügte. Aber wenn man sie in diesem Falle späterhin wieder davon trennte, so geschah dieß gewiß aus keinem andern Grunde, als weil sie ursprünglich nicht dazu gehört hatte. Ausdrücklich bezeugt dieß ein Syr. Schriftsteller des 12ten Jhdts, und man hat um so weniger Grund, dieß Zeugniß für ungültig zu erklären, da der Indienfahrer Cosmas (6 Jhdt.) dasselbe bestätigt*). So scheint also die Syr. Kirche unsere beyden Joh. Briefe vor dem vierten Jahrhundert nicht gebraucht und nicht gekannt zu haben.

Vielleicht mit besonderer Beziehung auf den Kanon der Syr. Kirche, worin die beyden Briefe im dritten Jhdt. nicht gestanden zu haben scheinen, sagt Eusebius, daß man sie jedenfalls, sie möchten nun vom Evangelisten Johannes oder von einem Andern gleiches Namens herrühren, zu den Antilegomenen rechnen müsse**). Nach Eusebius aber, zu dessen Zeit sie schon in den kirchlichen Sammlungen der sogenannten sieben kathol. Briefe standen ***), werden die Urtheile der Kirchen und Synoden über sie immer günstiger. Die apostol. Kanonen****), der 60ste Kanon der Synode von Laodicea, das Concilium von Hippo und das von Carthago im vierten Jahrhundert rechnen sie unbedenklich zum Kanon der kathol. Briefe. Aber noch zu Hieronymus Zeit gab es Einige, die, wie er bemerkt, den zweyten und dritten Brief nicht für echt hielten, sondern dem

*) S. hierüber Hugs Einleitung ins N. T. Band 1. S. 329 — 337., worauf sich das hier Gesagte bezieht. Vergl. Hassenkamps Anmerkk. über die letzten §§. der Einleitung ins N. T. von Michaelis. S. 14. 15.

**) S. H. E. III, 25.

***) S. Euseb. H. E. II, 23.

****) Can. 85.

Epheſ. Presbyter Johannes zuſchrieben *). Ja ſelbſt noch Oekumenius findet es nöthig, diejenigen zu widerlegen, welche ἀήθησαν, ταύτην, καὶ μετ' αὐτὴν ἐπιστολὴν μὴ εἶναι Ἰωάννου τοῦ ἠγαπημένου, ἀλλ' ἑτέρου, ὁμωνύμου τούτῳ, beſonders weil es ſich nicht für einen kath. Brief ſchicke, an eine einzelne Perſon geſchrieben zu ſeyn.

Aber ſchon zu Hieronymus Zeit hatten die Briefe den Proceß gegen die Zweifler gewonnen, und wurden ſeitdem von der Kirche immer allgemeiner als echt Johanneiſche Stücke des Kanons anerkannt. In der mittleren Kirche ſind alle Zweifel vergeſſen. Selbſt die Proteſtantiſche Kritik bis auf Grotius läßt den Glauben an die Authentie der Briefe unangetaſtet.

Seit aber Grotius **), ſo viel ich weiß zuerſt, beſcheidentlich zweifelte, haben neuere Kritiker ***) die Echtheit derſelben entſchieden geleugnet, und die Vermuthung einiger Alten von Neuem aufgeſtellt, daß wohl der Epheſiniſche Presbyter Johannes der wahre Verf. der Br. ſeyn möge. Die Zweifelsgründe der neueren Kritik ſind folgende: einmahl die ſchwankende und zwieſpaltige Tradition; ſodann, daß der Verfaſſer ſich in der Ueberſchrift beyder Briefe nicht, wie einem Apoſtel anſtand und üblich war, ὁ ἀπόστολος, ſondern ὁ πρεσβύτερος nenne; ferner die Abweichung des Styles von der Schreibart des erſten Br. und des

*) Hieronym. de viris illustr. Cap. 9 : Scripsit autem Ioannes et unam epistolam —, quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. Reliquae autem duae, quarum principium: Senior — — Ioannis Presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulchrum apud Ephesios ostenditur.

**) S. Annotationes in Ep. II. Prooem.

***) S. I. D. Beck. Observationes critico-exeget. Spec. I. Lips. 1798. 4., Fritzſche Bemerk. über die Br. Joh. in in Henke's Muſeum für Religionswiſſenſchaft Bd. 3. St. 1. Bretſchneider in den Probabilien u. A.

Ev.; ein Gemiſch von Pauliniſchen und Johanneiſchen Elementen ſcheine auf einen Verfaſſer hinzudeuten, der die Schriften beyder Apoſtel fleißig geleſen, aus den Johan. ſich aber mehr angeeignet habe, als aus den Pauliniſchen; endlich aber, daß im zweyten Briefe die Vorſchrift V. 10. dem ſonſt bekannten Charakter des Evangeliſten Johannes widerſpreche, im dritten Briefe aber die Widerſpenſtigkeit des Diotrephes gegen die Ermahnungen und Empfehlungen des Verf. ſich mit der im apoſt. Zeitalter überall gültigen unbedingten Auctorität eines Apoſtels, wie Joh. war, nicht gut reimen laſſe.

Dagegen aber läßt ſich mit Recht Folgendes einwenden:

Was zuerſt das Schwanken und die Zwieſpaltigkeit der kirchl. Tradition betrifft, ſo würde dieſes nur dann etwas beweiſen, wenn die Echtheit unſerer Briefe durchaus unvereinbar damit wäre. Das aber iſt der Fall nicht. Daß unſre Briefe vor dem Ende des zweyten Jhdts nirgends erwähnt werden, von da an aber vorzüglich nur der zweyte, und daß über beyde, obwohl Irenäus für die Authentie des zweyten Briefes ſichere Bürgſchaft leiſtet, dennoch bis ins 4 Jhdt hinein die bewährteſten Kirchenlehrer und Kenner der früheren Tradition mehr oder weniger zweifelhaft ſind, dieß hat ſeinen Grund theils in der didaktiſchen Unbedeutendheit des Inhalts beyder Briefe, vorzüglich des dritten, theils in der Art und Weiſe, wie die älteſte Kirche bei der erſten Sammlung und Feſtſtellung des neuteſtam. Kanons verfuhr. Aus dem erſteren Umſtande erhellet, warum auch da, wo beyde Briefe im kirchlichen Kanon geſtanden zu haben ſcheinen, wie im Abendlande, die Kirchenlehrer in ihren Schriften doch nur ſelten Gebrauch davon machen, und, wenn ſie es thun, immer nur den zweyten und zwar faſt ausſchließ-

lich nur den 10ten und 11ten Vers, höchſtens noch den 7ten und 8ten daraus anführen. Ja noch mehr! Da das didaktiſch Wichtige im zweyten Briefe nur polemiſcher Art zu ſeyn ſchien, ſo war auch ſein erſter häufigſter Gebrauch faſt nur ein polemiſcher. Der Polemik verdanken wir die erſten gewiſſen Zeugniſſe von dieſem Briefe. Des dritten Briefes hingegen wird faſt gar nicht gedacht, eben darum, weil er für Dogmatik und Polemik gar nichts Wichtiges darzubieten ſchien. Offenbar alſo nicht irgend ein hiſtoriſches Bewußtſeyn von ihrer Unechtheit, ſondern theils ihre Kürze, worauf ſchon Origenes aufmerkſam macht, theils aber und noch mehr ihre didaktiſche Unwichtigkeit iſt es, was die ſchnellere Verbreitung und den allgemeineren ſicheren Gebrauch unſerer Briefe im 2 und 3 Jhdt. hemmte. Da nun die Kirchen bei der erſten Sammlung und Fixirung des Kanons nur das allgemein Anerkannte und Gebrauchte (ὁμολογούμενον), nur das als didaktiſch wichtig und echt apoſtolich Erwieſene zuließen: ſo erklärt ſich, wie es gekommen iſt, daß die Syr. Kirche unſre Br. in ihrer erſten Ueberſetzung und deren Kanon nicht hatte, die Alexandriniſche bis ins vierte Jahrhundert darüber ſchwankte und der aufmerkſame Beobachter der kirchlichen Tradition und Gebräuchlichkeit in den erſten drey Jhdten., Euſebius, zweifelhaft dieſelbigen zu den Antilegomenen rechnete. Aus der Art, wie Clemens, Origenes, Dionyſius v. Alex., Euſebius und A. immer nur von dem zweyten und dritten Briefe zuſammt ſprechen, ſcheint hervorzugehen, daß von früh an beyde zuſammengehörten und der dritte der zwar weniger beachtete und ſtille, aber unzertrennliche Begleiter des zweyten war. Wenn daher Irenäus, das anonyme Fragment, und der Afrik. Biſch. Aurelius nur den zweyten erwähnen, ſo iſt dieß durchaus kein Beweis, daß ſie den dritten nicht gekannt oder für un-

echt gehalten, sondern nur, daß sie ihn weniger geachtet haben, als den, der Excommunication der Ketzer so sehr günstigen, zweiten.

Wie alt die Vermuthung sey, daß nicht der Apostel, sondern der Ephes. Presbyter Johannes beyder Br. Verf. sey, ist schwer zu sagen. Origenes und Dionysius scheinen noch nichts davon zu wissen. Aber schon Eusebius kennt sie. Das aber ist augenscheinlich, daß diejenigen, die diese Vermuthung, etwa im Zeitalter des Eusebius, zuerst aufbrachten, durchaus keinen historischen und überhaupt keinen weiteren Grund dazu hatten, als die Ungewißheit der älteren Tradition und, wie Hieronymus andeutet, die auffallende Selbstbezeichnung des Verfassers in beyden Briefen: ὁ πρεσβύτερος. Die Existenz dieses Presbyters ist in der neuern Zeit mit Unrecht bezweifelt worden. Eusebius steht genugsam dafür ein *). Aber nur die Existenz dieses Presbyters war den Alten bekannt; von seiner Autorschaft wußte Niemand Gewisses.

So läßt sich also die Echtheit unserer Briefe mit der allerdings lange zweifelhaften und zwiespaltigen Tradition der Kirche recht gut vereinigen. Damit aber ist die Hauptschwierigkeit der Authentie unserer Br. gehoben. Denn was die andern Gründe dagegen betrifft, so hat es damit in der That viel weniger auf sich.

Grotius kann es nicht überwinden, daß sich der Apostel Johannes in beyden Briefen ὁ πρεσβύτερος nennt. Ist dieß Amtsname, so ist es allerdings sehr auffallend und schwer zu erklären, warum Johannes nicht den üblicheren Namen seiner Würde und seines Amtes gebraucht. Die Vergleichung mit 1 Petr. 5, 1. hilft wenig, denn der Fall ist ein anderer. Man sagt **), Joh.

*) S. H. E. III, 39.

**) S. Wolf. Cur. phil. zu 2 Joh. 1.

war damahls unter den noch lebenden Apoſteln der älteſte und als Senior der Apoſtel nenne er ſich ſo. Eine leere Vermuthung und ein leerer Titel! Auch daß Presbyter und Biſchof damals gleichbedeutende Namen waren *), erklärt nichts, weil die Apoſtel ſich nicht Biſchöfe zu nennen pflegten. Bertholdt meint **), Johannes nenne ſich ſo als Vorſteher ſämmtlicher Gemeinden in Kleinaſien. Aber gerade in dieſem Falle würde es eher ὁ ἐπίσκοπος heißen, und eine nähere Beſtimmung nicht fehlen dürfen. Wie unwahrſcheinlich auch, derſelbe Johannes, der ſich in dem amtlichen Schreiben, dem erſten Briefe, gar nicht nennt und bezeichnet, ſoll dieſen beyden kleinen Privatſchreiben an vertraute Freunde, deren Ueberbringung ſicher war, einen vornehmklingenden Titel ohne Namen vorangeſetzt haben! Viel natürlicher iſt es, anzunehmen, der Apoſtel Johannes ſey in dem Kreiſe, worin er gegen das Ende ſeines Lebens wirkte, wegen ſeines hohen Alters vorzugsweiſe ὁ πρεσβύτερος genannt worden, und unter dieſem Ehrennamen beſonders unter ſeinen vertrauteren Freunden auch ohne nähere Bezeichnung ſeiner Perſon und Würde hinlänglich bekannt, habe er ſich in traulichen Briefen, wie die unſrigen ſind, deſſelben gewöhnlich bedient ***). In der ſchönen Erzählung von Johannes und dem Jüngling bei Clemens von Alex. in der Homilie: τίς ὁ σωζόμενος πλού-

*) Dieſe Erklärung führt Oekumenius an zu 2 Joh. 1.

**) S. Einleitung Bd. 6. S. 3645.

***) So ſagt Oekumenius zu 2 Joh. 1., Joh. nenne ſich nicht Apoſtel, vielleicht weil er das Evangel. in Kleinaſien nicht zuerſt gepredigt habe, ſondern Paulus, auch nicht Knecht Gottes, weil er ἐδάρρει διὰ τὸ ἀγαν ἠγαπῆσθαι ἔξω τοῦ τῆς δουλείας εἶναι φόβου. Er nenne ſich Presbyter, γεραιὸς ὢν ἤδη.

aus *), nennt man nun den Johannes in der väterlichen Anrede an den noch jungen Jüngling sich selbst, τὸν γέροντα **), indessen er noch auch von Clemens und andern in der Erzählung so genannt, ὁ γέρων schlechthin. Der Fall ist ein anderer: Johannes nennt sich nur hier ὁ γέρων genannt, vorzüglich im Gegensatz gegen den Jüngling: aber muss erkennt doch darum die Möglichkeit, wie Joh. sich in seinen Briefen in Beziehung auf sein Alter ὁ πρεσβύτερος nennen kann. Aehnlich nennt sich Paulus der Apostel in dem traulichen Briefe an den Philemon in der Ueberschrift nicht, wie in den amtlichen Schreiben, ὁ ἀπόστολος, sondern Παῦλος, δέσμιος X. Ἰ. (er schreibt aus seiner Gefangenschaft in Rom), Vers 9 aber sagt er: διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὤν, ὡς Παῦλος, πρεσβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Aber warum nennt sich Joh. nicht wie Paulus, πρεσβύτης? Vielleicht daß er irgend eine Anspielung auf den Amtsnamen beabsichtigte, oder ein höheres Alter ausdrücken wollte, als πρεσβύτερος bezeichnet. Auf jeden Fall ist immer noch leichter zu erklären, warum der Apostel Joh., als warum der Presbyter Joh., ohne seinen Namen zu nennen, sich ὁ πρεσβύτερος nennt.

Die Gegner der Authentie unserer Br. sagen, der Styl sei nicht rein Johanneisch, er mische sich mit Paulinischen Ausdrucksweisen. Paulinisches findet man 2 Br. V. 3. (vergl. 2 Tim. 1, 2.) V. 8. 3 Br. V. 2. ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι, V. 6. προπέμπειν, ἀξίως τοῦ θεοῦ V. 9. φιλοπρωτεύων V. 10. φλυαρῶν. Aber Paulinische Ausdrücke findet man einzeln auch im ersten Br. und im Evangel. in Menge. Einzelne Ausdrücke der

*) Ed. Segaar Cap. 42. vergl. Euseb. H. E. III, 23.

**) Τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σεαυτοῦ πατέρα, τὸν γυμνὸν, τὸν γέροντα;

stimmen nie den Sprachcharakter einer Schrift. Sonst könnten auch die Paulin. Briefe einmahl für Johanneische gehalten werden. Der Gruß 2 Br. 1—3. ist so wenig ausschließlich Pauliniſch, daß, wenn man die allgemein übliche apostol. Grußformel V. 3. ausnimmt, man Mühe hat, auch nur einen einzigen eigenthümlich Pauliniſchen Satz daraus zu construiren. Das Wort φιλοπρωτεύων 3 Br. 9. findet ſich nicht einmahl bey Paulus. Ueberhaupt aber müßte man alle Sprachcharakteriſtik aufgeben und allen philologiſchen Sinn verleugnen, wenn man die völlige Identität des Styles in unſren Briefen und im erſten, die bis auf Kleinigkeiten in der Construction ſich erſtreckt, verkennen wollte *). Ja in dem Maaß iſt der Styl unſerer Briefe Johanneiſch, daß man ſchon um deß Willen allein geneigt ſeyn müßte, ihre Authentie anzuerkennen. Aber alle Zweifel verſchwinden, wenn man den Ton und die Grundgedanken unſerer Briefe vergleicht. Die Aehnlichkeit, ja die Einerleyheit ſpringt ſo ſehr in die Augen, daß der neueſte Gegner des erſten Briefes, Dr. Bretſchneider, darauf ſogar einen Hauptbeweis für die Unechtheit deſſelben gründet. Es gilt hier unbedenklich die Disjunction: Alle drei ſind zuſammt entweder echt Johanneiſch, oder unecht.

Aber 2 Br. 10 und 11. ſagt man, widerſpricht dem Charakter des Johannes. Unmöglich könne der Jünger, der den Liebesgeiſt des Evangeliums am lebendigſten aufgefaßt habe und auf allen Blättern ſeines erſten Br. predige, eine ſo intolerante Vorſchrift geben, wie er hier V. 10. thue. Die Chriſtliche Liebe weiſe die Irrenden zurecht, ſtoße ſie nicht von ſich; unſer Brief dagegen verbiete ſogar die Gaſtfreundſchaft und den Chriſtlichen Gruß gegen ſolche. Aber wenn

*) S. Eichhorns Einleit. Bd. 2. S. 320 f.

Joh., der Verf. des ersten Br., dieß nicht soll geschrieben haben können, so kann es auch der problematische Verfasser dieses zweyten Briefes selbst nicht geschrieben haben. Denn widerspricht V. 10 und 11. dem Inhalte des ersten Br., so widerspricht es auch dem 5ten Verse in diesem Briefe, wo die Bruderliebe ebenfalls ausdrücklich als Grundgebot des Evang. angegeben wird. Aber der Widerspruch ist nur scheinbar, und die hartscheinende Vorschrift, auch ohne alle milderude Auslegung, echt Johanneisch *). Sie ist ein natürlicher Ausfluß der Johanneischen κρίσις, nach der die ἀγάπη auf der irrthumlosen ἀλήθεια und diese auf dem Glauben an Jesum den Christ, so wie auf der Erkenntniß Gottes, als des reinsten Lichtes, beruhet.

Noch weniger Grund hat der Einwurf von Grotius, daß die Widerspenstigkeit des Diotrephes Br. 3. gegen den Apostel Johannes unglaublich sey in einer Zeit, wo sich der göttlichen Auctorität eines Apostels nicht leicht ein Christ widersetzt habe. Aber abgesehen davon, daß das Verhältniß des Diotrephes zu Johannes nicht klar genug ist, und unbestimmbar bleibt, worin und warum jener den Bitten und Ermahnungen des Apostels kein Gehör gab: so hat die Erscheinung eines ehrgeizigen Kirchenvorstehers, wie Diotrephes war, im apostol. Zeitalter an sich gar nichts Auffallendes. Die Widersetzlichkeit des Diotr. gegen den Apostel ist nicht ohne Beispiel in dieser Zeit; schon Paulus mußte sich von Ehrgeizigen viel gefallen lassen,

*) Vergl. die Erzählung bey Irenäus von der Begegnung Johannis mit Cerinth im Bade zu Ephesus, adv. Haereses III, 3. Irenäus fügt hinzu: Et ipse autem Polycarpus Marcioni aliquando occurrenti sibi et dicenti: cognosce nos, respondit: cognosco te, primigenitum Satanae. Tantum apostoli et horum discipuli habuerunt timorem, ne verbo tenus communicarent alicui eorum, qui adulteraverant veritatem.

1 Kor. 1, 12. 6, 9 ff. 2 Kor. 10. 2 Tim. 4, 15. u. a. *). Viel unwahrscheinlicher aber ist, daß der bloße Presbyter Johannes, auch ohne sich zu nennen und weiter zu legitimiren, irgendwo in jener Zeit eine solche Auctorität gehabt haben soll, wie der Verfasser unsrer Briefe gehabt haben muß, da er 2 Br. 10. die Irrlehrer aufzunehmen und zu grüßen verbot, und 3 Br. 10. sagen konnte, er werde, wenn er komme, den Diotrephes zur Rede stellen.

So scheint also die Joh. Authentie unsrer Briefe hinlänglich gerechtfertigt werden zu können. So lange die Echtheit des Evangel. und des ersten Briefes außer allem Zweifel ist, ist jeder Versuch, die Echtheit jener wankend zu machen, eitel und vergeblich. Ein Werk des Betrugs können sie nicht seyn; dafür sind sie zu unbedeutend und unabsichtlich. Wären sie unecht und ein Werk des Ephes. Presbyters Johannes, so ist bey so unbedeutendem Inhalt und ihrer Kleinheit eben so schwer zu begreifen, was die alte Kirche vermochte, sie für apostolisch johanneisch zu halten, als es in diesem Falle unerklärlich ist, warum man sie viel später dem Presbyter, als dem Apostel Johannes zuschrieb.

Zweytes Capitel.

Ueber die ἐκλεκτὴ Κυρία, an die der zweyte, und über den Γαΐος, an den der dritte Brief geschrieben ist.

1. Ueber die ἐκλεκτὴ Κυρία im ersten Briefe. Schon die Alten waren darüber verschiedener Mei-

*) S. Hammond gegen Grotius in der Vorerinnerung zum 2. Br.

nung*). Einige verſtanden darunter irgend eine Chriſtliche Matrone, die entweder Ἐκλεκτὴ oder Κυρία geheißen habe**). Andere***) aber, entweder weil ihnen anſtößig war, daß der Apoſtel an eine Frau geſchrieben †), oder vielleicht, um dem Briefe eine größere Bedeutſamkeit und Gehörigkeit zur katholiſchen Briefſammlung zu geben, behaupteten, durch die Vergleichung mit 1 Petr. 5, 13. ††), wo nicht veranlaßt, doch begünſtigt, Johannes bezeichne damit entweder eine einzelne nicht näher beſtimmte Gemeinde, oder die Chriſtliche Kirche überhaupt †††). Die letztere Meinung hat, ſo abentheuerlich und haltlos ſie iſt, offenbar ein Product der allegoriſchen Auslegung der Alten, dennoch auch unter den Neueren viele Freunde und Vertheidiger gefunden ††††), die zum Theil noch weiter gegangen ſind, als

---

*) S. die Scholien bey Matthäi pag. 232. und Oekumenius zu d. St.

**) So die ὑπόθεσις des zweyten Br. bey Matthäi pag. 150., der Verf. der Synops. script. S. und Oekumenius zu d. St.

***) So Clemens in den Adumbr., wo es heißt: significat autem electionem Ecclesiae sanctae: Hieronymus Ep. XI. ad Ageruchiam; die Scholien bey Matthäi p. 151. zu V. 1. Caſſiodor zu Ep. 2.

†) Hierher gehört die apologetiſche Bemerk. von Oekumenius: Πρὸς δὲ γυναῖκα γράφων χιαυτὴν οὐδὲν ὑπεστείλατο, ὅτι ἐν Χρ. Ἰησοῦ οὐδὲ ἄρρεν, οὐδὲ θῆλυ οἶδε.

††) Wie kam Clemens dazu in der Adumbr. zu ſagen: Scripta est — ad quandam Babyloniam Electam nomine, wenn er nicht 1 Petr. 5, 13. im Auge hatte?

†††) Das letztere behauptet Hieronymus, das erſtere Caſſiodor, bey dem es heißt: Ioannes Senior, quoniam aetate provectus, electae Dominae scribit ecclesiae, filiisque eius, quos sacro fonte genuerat, vergl. die Scholien bey Matthäi.

††††) S. Wolfii Cur. zu 2 Br. V. 1., wo die ältere Litteratur dieſer Meinung verzeichnet iſt. Unter den Neueren haben ſich J. D. Michaelis in der Einl. ins N. T. und Dr. Auguſti, Kath. Br. Bd. 2. S. 202 ff. dafür erklärt. —

die Alten, ihre Erfinder. Weil doch die nähere Namenbeſtimmung der Chriſtlichen Matrone allerley Schwierigkeiten habe, weil V. 5. καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία, — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους dem Mißverſtand der Spötter ausgeſetzt ſey, und den Wohlſtand zu verletzen ſcheine, oder weil ſchwer zu erklären ſey, wie ein bloßes Handbillet an eine einzelne Chriſtliche Matrone in die Sammlung der katholiſchen Briefe habe aufgenommen werden können, ſo ſey es, meint man, viel ſchicklicher anzunehmen, der Brief ſey entweder an die Chriſtliche Kirche überhaupt, oder, weil dazu der Brief zu klein und zu individuell ſey, an eine einzelne Chriſtliche Gemeinde gerichtet, etwa an die Gemeinde zu Philadelphia *), oder zu Jeruſalem, die vom Herrn unmittelbar geſtiftete **), oder an irgend eine ungenannte am Sonntag zuſammenkommende Chriſtl. Gemeinde ***).

Das Einzige, wodurch dieſe Anſicht ſich einigermaßen entſchuldigt oder berechtigt glauben könnte, iſt die vermeintliche Schwierigkeit, die Aufnahme des Briefes an eine einzelne Perſon in die Sammlung der kathol. Briefe genügend zu erklären. Allein auch der dritte iſt an eine einzelne Perſon gerichtet und Niemandem fällt ein, aus Cajus eine Gemeinde zu machen. Es iſt aber überhaupt ſehr zweifelhaft, was die Alten bey der erſten Sammlung der katholiſchen Briefe unter einem katholiſchen Briefe verſtanden haben. Haben ſie encycliſche Briefe darunter verſtanden, ſo wäre, wenn unſer Br. an eine einzelne Gemeinde gerichtet wäre, ſeine Aufnahme

*) So Whiſton.

**) Deßhalb Κυρία. So Dr. Auguſti a. a. O.

***) Unter ἐκκλησίᾳ κυρίᾳ verſtand man nach Suidas die regelmäßig gehaltenen Volksverſammlungen. Hierauf bauet J. D. Michaelis a. a. O. die haltloſeſte aller Hypotheſen. Er ſelbſt bemerkt dagegen, Κυρία komme in dieſem Sinne freylich ſonſt nirgends vor, nemlich allein und ohne ἐκκλησία.

in die kathol. Briefſammlung dadurch noch gar nicht erklärt: man müßte in dieſem Falle vielmehr annehmen, er ſey an mehrere Gemeinden zugleich oder an die ganze Chriſtliche Kirche überhaupt gerichtet, was aber die Ueberſchrift und V. 12. und 13. durchaus nicht erlauben. Sind unter den kathol. Briefen alle echt apoſtoliſchen Briefe außer den Pauliniſchen (ὁ ἀποστολος) zu verſtehen, ſo iſt die Schwierigkeit gar nicht da. Aber ſelbſt im andern Falle, wenn die Alten urſprünglich nur ſolche Br. katholiſch genannt haben, die wirklich encycliſch waren: ſo muß man wiſſen, daß der zweyte wie der dritte Br. hie und da urſprünglich nicht zur kathol. Briefſammlung gehörten, und daß, wo ſie früher oder ſpäter darin aufgenommen wurden, dieß geſchehen konnte, entweder weil man ſie nur als integrirende Anhänge oder Begleitung des erſten betrachtete, oder weil man zu ihrer kanoniſchen Aufbewahrung keinen ſchicklicheren Ort im Kanon für ſie wußte, als neben dem erſten, wodurch, da ſie ſo klein waren, die urſprüngliche Bedeutung der kathol. Briefſammlung nicht im mindeſten verändert zu werden brauchte.

Läßt ſich nun ſo die vermeintliche Schwierigkeit wegen der Aufnahme unſeres Br. in die kathol. Briefſammlung in jedem Falle genügend heben: ſo fällt die Hypotheſe, daß unter der ἐκλ. κυρ. entweder die ganze Kirche oder eine einzelne Gemeinde zu verſtehen ſey, von ſelbſt über den Haufen. Auf eine philologiſche Rechtfertigung muß dieſe Hypotheſe überhaupt verzichten, da kein vernünftiger Grund denkbar iſt, warum Johannes wider allen Sprachgebrauch und alle apoſtol. Sitte die Kirche überhaupt oder eine einzelne Gemeinde und ihre Glieder auf eine ſo myſtiſch allegoriſche Weiſe ſollte bezeichnet haben. Vergebens ſucht man in der ganzen apoſtoliſchen und apokryphiſchen Litteratur nach einem ähnlichen Beyſpiel. Auch würde der Brief an eine Ge-

meinde, oder gar an die ganze Kirche wohl größer und inhaltreicher geworden seyn. —

Ist aber unter der ἐκλ. κυρ. auf jeden Fall eine einzelne Person zu verstehen: so fragt sich, wie die Christliche Matrone, die eine Freundinn des Johannes, vielleicht eine Witwe bey Jahren und Mutter mehrerer Christlichen Kinder (Söhne, οὓς V. 1. *), wie es scheint) war, geheißen habe, ob Ἐκλεκτὴ, oder Κυρία?

Ἐκλεκτὴ, wie Grotius, Wetstein u. A. wollen, kann sie nicht geheißen haben. Dagegen ist theils die Stellung der Worte (es müßte in diesem Falle heißen entweder τῇ κυρίᾳ Ἐκλ. oder Ἐκλ. τῇ κυρίᾳ), theils V. 13., wo die Schwester der Frau offenbar ἐκλεκτὴ genannt wird in keinem andern Sinne, als in welchem Paulus den Rufus so nennt, in Beziehung nemlich auf die göttliche ἐκλογὴ, Röm. 16, 13., theils endlich, wie es scheint, auch die Anrede V. 5. Κυρία. Auch scheint der Frauenname Ἐκλεκτὴ wenigstens im apostol. Zeitalter noch nicht üblich gewesen zu seyn, eben weil dieses Wort, wie ἅγιος und dergl. eine allgemeinere Bezeichnung aller Christen war **).

Da der Frauenname Κυρία damahls nicht ungewöhnlich war ***), so ist viel wahrscheinlicher, die Christliche

*) Weil man diese τέκνα für Töchter hielt, überschrieb man den Br. ad virgines, πρὸς παρθένους.

**) Der Mannsname Electus kommt vor: Herodian. lib. I. Tzetzes Chiliad. VI. hist. 55.

***) S. Corp. Inscript. Gruter pag. 1127. num. XI.: φίνικος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κυρία., vergl. Lexicon Hagiologic. Lips. 1719. p. 448., wo zwey Martyrinnen des Namens vorkommen. Inscript. Florent. ed. Gorius pag. 63. num. 173, wo Cyria (Curia) Felicula, welches Felicula auch mit andern Eigennamen verbunden vorkommt, z. B. mit Claudia Aemilia und dergl. bey Symmachus lib V. ep. 76. und lib X. ep. 45. 46., wo Cyriades. Der Mannsname Κυρίος ist nicht selten. Vergl. hierüber Heumann Poecile de Cyria Ioannis. Tom II. p. 421 sqq. Tom. III. p. 14 sqq.

Frau habe Κυρία geheißen *). Wenn Johannes ein ſtreng claſſiſcher Schriftſteller wäre, ſo würde man allerdings in dieſem Falle verlangen müſſen, Κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ geſchrieben zu ſehen, vergl. V. 13. Röm., 16, 15., in welcher letzteren Stelle aber das bey ἐκλεκτὸν ſtehende ἐν κυρίῳ die Voranſtellung des Eigennamens nothwendig gemacht zu haben ſcheint. Johannes aber iſt kein Claſſiker, und die Voranſtellung von ἐκλεκτῇ findet theils in der Auslaſſung des Artikels, theils in der damahls vielleicht ſchon wenig mehr accentuirten Gebräuchlichkeit des Beyworts ἐκλ. hinlängliche Entſchuldigung **).

Auf keinen Fall hat man Urſach mit Ritmeier und Wolf anzunehmen, beydes, ἐκλ. und κυρ., ſey appellativiſch und die Frau ſey gar nicht namentlich bezeichnet worden. Dagegen iſt die Analogie des dritten Briefes und der Briefſtyl der Alten.

Ob nun die Κυρία etwa eine Diakoniſſinn geweſen ſey, oder nicht, wo in Kleinaſien ſie gewohnt habe, dieſe und dergleichen Fragen ſind erlaubt zu thun, aber ſchwer zu beantworten.

2. Ueber den Γαΐος, an den der dritte Brief geſchrieben iſt.

Es werden im N. T. außer unſrer Stelle noch drey Cajus erwähnt: Cajus in Korinth Röm 16, 23. 1 Kor. 1, 15., Cajus aus Macedonien AG. 19, 29., Cajus aus Derbe AG. 20, 4. Wenn einer von dieſen dreyen der unſrige iſt, ſo kann es nur der letzte ſeyn ***). Da aber der Name Cajus überall ſehr gewöhnlich war, und die Perſonen des Joh. Zeitalters zum Theil wohl ſchon

*) So Heumann, Bengel, Carpzov und A.

**) S. 1 Petri 1, 1., wo Πέτρος, ἀπόστολος Ἰ. Χ., ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις.

***) S. Wolfii Curae zu 3 Br. 1.

ganz andere seyn mochten, als die in der Paulinischen Begleitung: so kann unser Cajus auch ein ganz anderer seyn. Uebrigens scheint er ein in seiner Gemeinde angesehener Mann gewesen zu seyn, — wo aber und ob er irgend ein kirchliches Amt gehabt, bleibt unbestimmbar. — Auf jeden Fall wohnte er in einer andern Gemeinde, als die Kyria. Hätten beyde an demselbigen Orte gelebt, so wäre die gegenseitige Rücksichtslosigkeit beyder Briefe unerklärlich.

Drittes Capitel.

Ueber Veranlassung und Zweck, Ort und Zeit der Abfassung beyder Briefe.

Wären, wie Einige meinen *), beyde Briefe Begleitungs- und Zueignungsschreiben des ersten Br. und des Evangeliums: so würde dieser Zweck bestimmter angegeben und jene beyden Schriften darin wohl irgendwie erwähnt, ja genauer bezeichnet worden seyn. Dieß aber ist der Fall nicht. Auf das Evangelium findet sich nirgends auch nur eine entfernte Rücksicht. Im zweyten Briefe finden wir einige Hauptgedanken des ersten wieder, s. V. 5. 6. 7., aber ohne alle Hinweisung auf diesen. Nur früheren mündlichen Unterricht scheint Joh. vorauszusetzen. Ist der zweyte Brief nur die Begleitung des ersten, wozu dann in jenem die Wiederholung einiger Hauptgedanken aus diesem? Auch würde in diesem Falle die Vorschrift V. 9—11., die gar nichts persönliches hat, schicklicher im ersten, als dem Hauptbriefe stehen. Auch ist dagegen V. 12. Im dritten Br.

*) So Kleucker über den Urspr. und Zweck der apost. Br. S. 324. ff. und A.

wird V. 9. eines Briefes an die Gemeinde, worin Evas lebte, gedacht. Aber es fragt ſich, ob Johannes dieſen Brief an die Gemeinde wirklich geſchrieben hat, oder nur ſchreiben wollte, wenn Diotrephes weniger widerſpenſtiger wäre, als er war. Selbſt im erſteren Falle kann unſer erſter Joh. Br. nicht gemeint ſeyn, weil dieſer an keine einzelne Gemeinde gerichtet iſt und nichts von dem enthält, was jener nach V. 10. enthalten haben muß.

Beyde Briefe, der zweyte wie der dritte, ſind offenbar zwey von einander ſo wie von dem erſten Br. und dem Ev. völlig unabhängige, ſelbſtſtändige und auf verſchiedene Gemeinden bezügliche Privatſchreiben.

Veranlaſſung und Zweck des zweyten Br. liegen in den höchſt unvollkommen angedeuteten perſönlichen Verhältniſſen des Joh. zur Kyria und deren Kindern. Joh., ſcheint es, hatte irgend eine Gelegenheit an ſeine Freundin zu ſchreiben. Weil er aber bald ſelbſt zu kommen hoffte, ſo ſchreibt er kurz und nur das Nöthigſte, nicht um ſich anzumelden, was er nur gelegentlich und am Schluſſe thut, ſondern vielmehr zunächſt um der Freundinn Glück zu wünſchen zu dem echt Chriſtlichen Wandel ihrer Söhne, wovon er vielleicht erſt kürzlich die erfreuliche Erfahrung gemacht hatte. Zugleich aber ermahnt er ſie zum treuen Feſthalten an der Chriſtlichen Wahrheit und Liebe, ſo wie zu einem immer ſtrengeren Ausſcheiden und Fernhalten alles Antichriſtlichen, nicht als wäre, was das letztere betrifft, die Kyria in dieſer Hinſicht unvorſichtig und nicht ganz frey geweſen von antichriſtlichen Irrthümern, ſondern offenbar nur deshalb, weil er ſeine Freundinn gern vor jedem Schaden bewahren, und keine Gelegenheit vorbeygehen laſſen wollte, um auf die Nothwendigkeit der κρίσις überall aufmerkſam zu machen. War die Kyria eine angeſehene Frau in ihrer

Gemeinde, so erklärt sich, wie Joh. gerade ihr (vergl. 1 Tim. 5, 10.) die Vorschrift geben konnte, die Christliche Gastfreundschaft den antichristlichen Irrlehrern gänzlich zu versagen.

Der dritte Brief scheint, nach V. 6. zu urtheilen, ein Empfehlungsschreiben für reisende Christen zu seyn. Vielleicht, daß dieß des Br. nächste Veranlassung und Zweck war. Zugleich aber scheint Johannes den Cajus wegen seiner früher bewiesenen Liebe und Freundlichkeit gegen reisende Brüder belohen zu wollen. Cajus war, wie schon bemerkt, wahrscheinlich ein angesehener Mann in der Gemeinde, deren Vorsteher, Diotrephes, gegen die Fremden sich unfreundlich und gegen den Apostel widerspenstig bewiesen hatte. Ob Demetrius V. 12. unter den Reisenden sich befand, die Joh. dem Cajus empfiehlt, ob er vielleicht der Ueberbringer des Br. war, ist nicht klar, aber immer wahrscheinlicher, als daß derselbe in der Gemeinde des Cajus wohnhaft war. Weil Joh. selbst sehr bald zum Cajus zu kommen hoffte, so ist der Brief ebenfalls sehr kurz und nur andeutend.

So unmöglich es ist, auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit anzugeben, wo die Kyria und wo Cajus gewohnt, so wenig ist es möglich, mit einiger Sicherheit zu bestimmen, von wo aus Joh. an jene, von wo aus er an diesen geschrieben habe. War Ephesus in dieser Zeit der gewöhnliche Wohnsitz des Apostels, und bezieht sich sowohl 2 Br. V. 12 als 3 Br. V. 14. auf eine nahe apostolische Inspectionsreise, so ist das Wahrscheinlichste, daß beyde Briefe in Ephesus geschrieben sind, und daß die Gemeinden, in denen Kyria und Cajus wohnten, in Kleinasien lagen, und, zu dem Johanneischen Gemeindekreise gehörig, von dem Apostel von Ephesus aus besucht zu werden pflegten *).

*) Eine solche Inspectionsreise des Joh. von Ephesus aus wird Euseb. H. E. III, 23. beschrieben.

Die Hugſche Anſicht, daß beyde Br. von Patmos aus geſchrieben ſeyen nach Epheſus, iſt ſchon oben widerlegt worden *).

Die Abfaſſungszeit beyder Briefe iſt und bleibt unbeſtimmbar. Im Exil kann ſie Joh. ſo wenig geſchrieben haben, als den erſten; 2 Br. 12. 3 Br. 13. beweiſen nichts **). Wahrſcheinlich ſind ſie beyde zu gleicher Zeit geſchrieben, kurz vor einer und derſelben Reiſe des Apoſtels; vielleicht aber iſt der dritte etwas ſpäter geſchrieben, als der zweyte, denn 3 Br. 14. heißt es: ἐλπίζω ἐνδέως ἰδεῖν σε, 2 Br. 12. aber bloß: ἀλλ. ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Joh. ſchrieb beyde als Greis, aber wann? Die Briefe ſelbſt enthalten keine Spur von irgend einer Zeitbeſtimmung. Ob beyde vor ***) oder nach dem erſten Br. geſchrieben ſeyen, iſt ſchwer zu beſtimmen. Doch iſt das letztere wahrſcheinlicher, weil der zweyte Brief eine ausführlichere Belehrung über die Irrlehrer, wie ſie im erſten Br. gegeben wird, vorauszuſetzen ſcheint, eine ausdrückliche Beziehung auf den erſten aber nicht nothwendig war. Auf keinen Fall kann die beabſichtigte Reiſe und der weniger altersſchwache Ton und Styl, den man im zweyten und dritten Br. bemerkt haben will, ein Grund ſeyn, beyde für früher geſchrieben zu halten, als den erſten. Man weiß weder, wie weit und beſchwerlich die Reiſe war, noch auch, daß Joh. im hohen Alter dergleichen nicht mehr habe unternehmen können †); auch iſt die Differenz des jüngeren und älteren Tones und Styles unerweislich ††).

*) S. Einleit. in den erſten Br.
**) Ebendaſelbſt.
***) So Lange und Eichhorn.
†) Aus Euſeb. H. E. III, 23. ſieht man, daß Joh. auch im hohen Alter weite und — beſchwerliche Reiſen machte.
††) S. Einl. in den erſten Br.

Auslegung

des zweyten und dritten Briefes.

Zweyter Brief.

Die erweiterte Ueberschrift und Grußformel V. 1 — 3 ist mit der im Br. an die Römer, Gal., Titus zu vergleichen.

Unter τοῖς τέκνοις V. 1. sind wegen des folgenden οὓς, vergl. V. 4., am wahrscheinlichsten nur Söhne zu verstehen. Carpzov behauptet das Gegentheil; aber die Stellen Matth., 28, 29. AG. 15, 17. Gal. 3, 16. Gen. 3, 15., worauf er sich beruft, beweisen nichts. Zu ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ vergl. 1 Br. 3, 18. Ἔστι γὰρ, sagt Oekum., καὶ ἐπιπλάστως ἀγαπᾷν, στόματι. Πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, d. i. alle (hiesigen) Christen (welche die Söhne der Kyria kennen).

V. 2. Carpzov verbindet διὰ τὴν ἀλήθειαν — mit V. 3., was aber kaum irgend einen, geschweige denn einen schicklichen Sinn giebt; auch pflegen die Apostel ihren Gruß immer frey und unabhängig zu stellen, gerade, wie hier, wenn V. 3. mit V. 2. nicht zusammenhängt, vergl. sämmtliche Grußformeln in den Paul. und Petr. Br. So Construction, wie Zusammenhang gebieten, V. 2. mit V. 1. unmittelbar zu verknüpfen, und zwar so, daß διὰ τὴν ἀλήθειαν zu οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ — καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες — bezogen wird. Nur muß man die in den neueren Ausgaben Sitte gewordene Parenthese der Worte καὶ οὐκ τὴν —

ἀληθειαν V. 1. weglaſſen; ſie ſtört die Klarheit der Beziehung, und iſt auch, weil V. 2. ſich nicht bloß auf ἐγὼ, ſondern auch auf πάντες bezieht, nicht ganz richtig. Ich und alle (hieſigen) Chriſten, will Joh. ſagen, wir lieben Deine (in der Chriſtlichen Wahrheit wandelnden, vergl. V. 4) Kinder wegen der in uns bleibenden Wahrheit. — Die Gemeinſchaft der Chriſtlichen Wahrheit, beſonders die Treue im Glauben iſt ein zwingender Grund der Chriſtlichen Bruderliebe. — Einfacher wäre der Gedanke, wenn es ſtatt μένουσαν hieße ἐνοικοῦσαν, wie Cod. A. lieſt, oder οὖσαν; prägnanter aber und Johanneiſcher iſt das von allen Auctoritäten geſchützte μένουσαν. — Ἐν ἡμῖν und μεθ' ἡμῶν ſpricht Joh. communicative in Beziehung auf πάντες V. 1. — Das μένουσαν führt zu dem Wunſch, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα! — Als hätte Joh. ſtatt μένουσαν, ἥ μένει geſchrieben, fährt er fort καὶ, nicht ἥ. Nur Nachläßigkeit der Conſtruction iſt dieß, wie Offenb. 1, 5. 6., kein Hebraismus, wonach καὶ zuweilen für das Relativum ſteht, oder zu ſtehen ſcheint *). Μεθ' ἡμῶν ſteht hier für ἐν ἡμῖν, das weitere Verhältniß für das engere.

Der gewöhnliche Gr. Briefſtyl würde am Schluß von V. 2. χαίρειν ſetzen, ſ. Jak. 1, 1. Statt dieſes weltlichen Grußes aber folgt hier V. 3. der übliche apoſtoliſche Gruß **). Die Formel entſpricht noch am meiſten der Paul., beſonders in den Paſtoralbriefen; nur iſt die letztere meiſt kürzer; auch ſchreibt Paulus

*) Die bey Wahl und Bretſchneider angegebenen Fälle ſind anderer Art, als der unſrige, und nicht in allen iſt's nöthig, καὶ für das Relativum zu nehmen.

**) Es iſt gewöhnlich, in den apoſtol. Briefüberſchriften vor dem apoſt. Gruß das χαίρειν des weltlichen Briefſtyles zu ergänzen. Aber gewiß richtiger iſt es, zu ſagen, der apoſt. Gruß vertrete die Stelle des χαίρειν oder εὖ πράττειν.

nie so ausführlich ἔσται *) μεθ' ὑμῶν **), und statt παρὰ, wie hier, sagt er ἀπὸ; auch das τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ist dem Joh. eigenthümlich. — Χάρις und ἔλεος verhalten sich so zu einander, daß ἔλεος die besondere Beziehung der χάρις auf die Versöhnung durch Christum ausdrückt. Das Product, das Geschenk der erbarmungsvollen Gnade ist die Christliche εἰρήνη. Das in mehreren und bedeutenden Auctoritäten fehlende κυρίου scheint nicht Johanneisch und aus den Paul. Grußformeln herübergekommen zu seyn. Ἐν ἀληθείᾳ ἐπιφέρει καὶ ἀγάπῃ, bemerkt Oekumenius, ἀσφάλειαν τῷ λόγῳ περιποιῶν καὶ γνώρισμα, ἧς φησὶν ἀγάπης. Richtiger und klarer bezieht Grotius ἐν ἀληθ. καὶ ἀγάπῃ auf ἔσται μεθ' ὑμῶν: per cognitionem veri et dilectionem mutuam; nam per haec in nos Dei beneficia provocamus, conservamus, augemus.

V. 4. giebt die nächste Veranlassung des Br. an. Ἐκ τῶν τέκνων — entweder waren nur einige Kinder der Kyria Christen, oder Joh. hatte nur einige von den sämmtlich Christlichen Kindern seiner Freundinn kennen gelernt. Für das letztere spricht V. 1. καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς —. Nicht nur, daß sie überhaupt Christen waren, lobt Joh., sondern daß sie in der Wahrheit wandelnd dem Liebesgebote gemäß lebten; καθὼς u. s. w. ist also als nähere Bestimmung zu περιπ. ἐν ἀληθ. anzusehen. Die ἐντολὴ wird V. 5. 6. genauer angegeben, vergl. 3, 16 ff. 4, 21. 5, 3. Παρὰ τοῦ πατρὸς — durch Christum geoffenbaret, nicht wie De-

*) Ueber das imperativ. ἔσται hier und V. 2. s. Winers Gramm. S. 97. 3.

**) Cod. A. und Syr. p. lassen diese Worte hier aus, an welcher Auslassung aber offenbar die Analogie der Paul. Grußformeln Schuld ist. — Nur ὑμῶν kann hier gelesen werden.

kumenius ſagt: πατέρα τὸν Χριστὸν καλεῖ, ἐπεὶ καὶ πατήρ ἐστι τῶν διὰ τῆς οἰκονομίας αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς δοθέντων υἱῶν.

V. 5. Die Bitte (ἐρωτῶ vergl. Ev. 4, 31. 1 Br. 5, 16.) an die Κυρία, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους ſetzt nicht voraus, daß die Mutter weniger Chriſtlich gelebt, als ihre Söhne. Auch für den Liebevollſten hört dieſe Ermahnung nicht auf, nothwendig zu ſeyn. Und daß die Kinder hier mit ermahnt werden, ſcheint aus V. 8. hervorzugehen. Zu οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν — vergl. 1 Br. 2, 7. 8. Καινὴ und ἀπ' ἀρχῆς iſt hier zu nehmen, wie dort. Dort aber war die ἐντολὴ die Nachfolge Jeſu, das Wandeln im Licht, hier iſt es die Bruderliebe; beydes aber iſt weſentlich ein und daſſelbe. Ueber das paränetiſche Moment der Parentheſe: οὐχ ὡς — ἀπ' ἀρχῆς ſagt Oekumenius: ὡς τοῖς ἤδη ἐφωδευομένοις αὐτὴν (ἐντολὴν) παριστᾷ καὶ ὧν πεῖραν ἔλαβον ἐκ τοῦ ἐνεργῆσαι κατ' αὐτὰ, ἀλλ' οὐ ξενίζουσι καὶ δυσπάλους, ἵν' ἀποκναίηται τῷ ἀήθει τῆς ἐγχειρήσεως.

Zu V. 6. vergl. 1 Br. 5, 3. 2, 5. Ev. 14, 21. Unter ἀγάπη iſt hier die Chriſtliche Liebe ſchlechthin zu verſtehen, deren Grund die Liebe zu Gott, und deren weſentliche Manifeſtation die Liebe zu den Brüdern iſt. Αὕτη ἐστιν ἡ ἐντολὴ (der Complexus der göttlichen Gebote). Καθὼς — ἀπ' ἀρχῆς bezieht ſich auf das folgende ἵνα ἐν αὐτῇ (nemlich der ἀγάπη) περιπατῆτε, als den Inhalt der ἐντολὴ, vergl. V. 5. Einige beziehen ἐν αὐτῇ auf ἐντολὴ. Aber Joh. ſagt nie περιπ. ἐν τῇ ἐντολῇ, ſondern κατὰ τὰς ἐντολὰς, περιπ. ἔν aber conſtruirt er immer mit ἀληθείᾳ, φωτὶ, σκότει und dergl., eben ſo Paulus, vergl. Röm. 6, 4. 2 Kor. 4, 2. 10, 3. u. a. Auch würde, wenn ἐν αὐτῇ auf αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ſich bezöge, der müßigſte Gedanke von der Welt entſtehen.

Zu V. 7. vergl. 1 Joh. 4, 1—3. Einige nehmen

ὅτι πολλοὶ — als aitiologischen Vordersatz zu dem folgenden βλέπετε ἑαυτοὺς V. 8. — Aber für den Johanneischen Styl ist dieß zu periodisch; auch ist dagegen der Zwischensatz οὗτός ἐστιν —, wodurch der Nachsatz vom Vordersatz zu sehr getrennt werden würde, was die Einfachheit der Joh. Schreibart durchaus nicht erlaubt. Richtig sagt Bengel: ὅτι] Ratio, cur iubeat retinere audita a principio V. 5. 6. Eben so faßt den Zusammenhang Oekumenius. Vergl. 1 Br. 2, 18., wo eine ähnliche Gedankenverbindung. — Statt εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον lesen einige Auctoritäten ἐξῆλθον, was aus 1 Br. 4, 1. herübergekommen seyn kann, aber Johanneischer zu seyn scheint. — Auffallend war schon dem Oekum. ἐρχόμενον ἐν σαρκὶ statt ἐληλυθότα 1 Joh. 4, 2. Oekumenius bezieht jenes auf τὴν δευτέραν τοῦ Κυρίου παρουσίαν, worin ihm aber gewiß Niemand Recht geben wird. Richtiger erklärt man ἐρχόμενον aus dem bey Joh. üblichen Gebrauch des Präsens für das Präteritum oder Imperfectum, vergl. 1 Joh. 1, 5. 4, 17. Johannes vergegenwärtigt sich hier die historische Erscheinung Christi. Man könnte auch sagen, ἐρχόμενον bezeichne hier eine stärkere, unbedingtere Negation der Irrlehrer, die nicht bloß das historische Factum der menschlichen Erscheinung Christi, sondern auch die Möglichkeit derselben leugneten. Der Satz wäre dann so wiederzugeben: welche nicht zugeben, daß Jesus Christus im Fleisch erscheine (erscheinen könne). Doch scheint mir diese Erklärung zu gesucht. — Zu οὗτός ἐστιν bemerkt Oekumenius: προσυπακουστέον τούτοις, εἰς ἐντελεστέραν δήλωσιν, τὸ, ὃς οὖν μὴ ταῦτα ὁμολογεῖ.

V. 8. Zu βλέπετε ἑαυτοὺς vergl. Mark. 13, 9, wegen der Construction mit ἵνα vergl. 1 Kor. 16, 10. Statt ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα, — ἀπολάβωμεν haben mehrere Auctoritäten die zweyte Pluralform. Joh. aber liebt die Figur der Communication, s. V. 4. 6.,

und das βλέπετε konnte leicht Veranlaſſung zur Correctur geben. Zu εἰργασάμεθα vergl. Ev. 6, 27. Es bezieht ſich auf das ἔργον τῆς πίστεως und den κόπος τῆς ἀγάπης, 1 Theſſ. 1, 3. Der μισθὸς πλήρης iſt die ζωὴ αἰώνιος, vergl. 1 Joh. 5, 12.

V. 9. vergl. 1 Joh. 2, 23. 24. Die Chriſtliche διδαχὴ wird von Joh. als ἐντολὴ gedacht; daher ὁ παραβαίνων, nemlich τὴν διδαχὴν, nicht ἐκ τῆς διδαχῆς, vergl. Matth. 15, 2. 3. Θεὸν (nemlich Θεὸν ἀληθινὸν 1 Joh. 5, 20.) οὐκ ἔχει*), vergl. 1 Joh. 5, 12. 2, 23.

V. 10. 11. Εἴ τις — οὐ φέρει, Umſchreibung der πλάνοι V. 7. Nicht gaſtfreundlich aufnehmen ins Haus, ja nicht einmahl grüßen ſollen ſie einen ſolchen. Dieſes Verbot erklärt ſich daraus, daß wie immer in Zeiten großer und lebendiger Gegenſätze, ſo auch im apoſtoliſchen Zeitalter Gaſtfreundſchaft und Gruß voller Ausdruck und Zeichen Chriſtlicher Glaubensgemeinſchaft und Bruderliebe waren. Es wäre hart, wenn Joh. geboten hätte, Heiden und Juden Gruß und Gaſtfreundſchaft zu verſagen. Er ſpricht aber offenbar von Irrlehrern, die als Chriſten Anſpruch machten auf gaſtliche Aufnahme und brüderliche Begrüßung. Solchen ſie zu verweigern, gebot die bey der wachſenden Vermiſchung des Chriſtlichen und Antichriſtlichen immer nothwendiger werdende κρίσις, nach der keine ἀγάπη und keine κοινωνία Statt finden durfte, als die ihren Grund in dem gemeinſamen Bekenntniß der unverfälſchten Wahrheit hatte. Ohne dieſe κρίσις, die ſich mehr oder weniger auch äußerlich ausdrücken mußte, würde ſich das Chriſtenthum ſchwerlich in ſeiner Reinheit erhalten haben und gewiß ſehr bald ein Miſchwerk Chriſtlicher und anti-

*) Clem. Adumbrat.: in intellectu perceptibiliter. Didymus und Oekumenius erklären das ἔχειν aus Joh. Ev. 14, 23.

christlicher Elemente geworden seyn. — V. 11. enthält den Grund des Verbotes. Das Christliche χαίρειν (vergl. Jak. 1, 1.) sollte nach Joh. kein leerer Wort- und Zungengruß seyn, vergl. 3, 18., sondern der Ausdruck der vollen κοινωνία*). Ἀκριβῶς ταῦτα λέγων, sagt Oekum., ὡς τῆς προσρήσεως ταύτης τοῖς ὁμοτρόποις ἡμῶν μόνοις καὶ ὁμοπίστοις ὀφειλομένης. Τίνι γὰρ χαίρειν εὐξόμεθα ἀλλ' ἢ τοῖς ὁμοτρόποις καὶ ὁμοπίστοις; — Daher κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς (nemlich der Verfälschung der διδαχὴ τοῦ Χρ.).

V. 12. deutet darauf hin, daß dieser Brief nicht etwa in Begleitung des längern ersten überschickt wurde. Joh. bricht die schriftliche**) Belehrung ab, er hofft selbst zu kommen καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι (coram loqui, vergl. Num. 12, 8. Jer. 32, 4. פה על פה; das classische στόμα πρὸς στόμα***) bezieht sich auf den Kuß). Ueber ἵνα ἡ χάρα ἡμῶν (nicht die Freude des Wiedersehens, sondern der Christl. Gemeinschaft,) πεπληρωμένη vergl. 1 Joh. 1, 4.

Die näheren Verhältnisse der Christlichen (ἐκλεκτὴ) Schwester und ihrer Kinder V. 13. sind gänzlich unbekannt. Man sieht nur, die letzteren waren jetzt mit Joh. an einem Orte.

Dritter Brief.

Der Wunsch V. 2. dient statt des Grußes, 2 Br. 3. Περὶ πάντων wird von Beza auf εὔχομαι bezogen und

*) Vergl. Arrian. III. 22. und Lampr. Alex. Sev. 18. Dieser Kaiser nisi honestos et bonae famae homines ad salutationem non admisit, vergl. Cap. 25.

**) S. die hieher gehörigen archäol. Notizen in Hugs Einleit. ins N. T. Bd. 1. S. 93. 94.

***) Xenoph. Memorab. II, 6, 32

für πρὸ πάντων genommen. Unſtreitig die natürlichſte Beziehung und der beſte Sinn! Wie aber rechtfertigt man περὶ πάντων für πρὸ πάντων? Im N. T. kommt es ſo nicht weiter vor; auch in der Septuag. nicht. Beza beruft ſich auf den Homeriſchen Sprachgebrauch: Il. 1, 287. ἀλλ' ἤδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων, vergl. 2, 831. 5, 325. Aber es fragt ſich, ob dieſer Homeriſche Gebrauch je in die Proſa übergegangen iſt? Der attiſchen Proſa ſcheint er fremd geblieben zu ſeyn. *). Aber die κοινὴ, die überhaupt manche nur von den älteſten Dichtern gebrauchte Redensart der Proſa aneignete, könnte ihn aufgenommen haben. Dionyſius Halik. gebraucht περὶ πάντων, wenigſtens an einer Stelle (lib. VI. p. 375 lin. 36.), gerade wie Homer: λοχαγούς τε ἑτέρους καὶ περὶ πάντων ἄρχοντα τὸν Σικίννιον ὑποδείξαντες. Weniger ſicher iſt eine andere Stelle (lib. VI. p. 384. lin. 35), wo es heißt: οἱ δὲ ἀριστοκρατοὶ περὶ πάντας θέλοντες, μὴ κινεῖσθαι ἐκ τοῦ πατρίου κόσμου τὴν πολιτείαν **). Auf jeden Fall war alſo περὶ πάντων nach Homeriſchem Gebrauch der κοινὴ nicht fremd, wenn auch ſelten. Iſt aber dieß, ſo darf es im neuteſt. Idiom noch weniger auffallen, und Piſcators Conjectur, πρὸ πάντων ſey die urſprüngliche Leſeart, iſt, aufs geringſte geſagt, unnöthig ***). Andere, denen die philologiſche Rechtfertigung des περὶ πάντων für πρὸ πάντων unmöglich ſcheint, nehmen jenes nach gewöhn-

*) S. Steph. thesaur. unter περί.

**) Eine andere Stelle in Dionyſ., worauf Reiske im Index ſ. Ausgabe aufmerkſam macht, Rhetor. p. 310. 2, iſt ein Citat aus Homer.

***) Unbegreiflich auch wäre, wie das leichtere und gewöhnlichere πρὸ πάντων in das ſchwerere und ſeltnere περὶ πάντων hätte verwandelt werden und ſo gänzlich verloren gehen können.

lichem Gebrauch und beziehen es auf εὐοδοῦσθαι. Dann wäre der Sinn der: In allen Dingen (in jeder Hinsicht) wünsche ich, daß es dir wohl gehe und du gesund seyest, wie es Deiner Seele wohl gehet. — Aber schon die Stellung von περὶ πάντων macht diese Auslegung bedenklich. Auch ist es willkührlich, περὶ πάντων nur auf εὐοδοῦσθαι zu beziehen und nicht auch auf ὑγιαίνειν; auf beydes aber zugleich bezogen, giebt es einen höchst unklaren Sinn. Endlich müßte auch, da das geistige Wohlergehen besonders berührt wird, περὶ πάντων sehr bedingt und etwa übersetzt werden: in allen übrigen Stücken. Dagegen aber streitet wieder die Stellung, die auf Unbedingtheit des πάντων hinweist. —

Εὐοδοῦσθαι vergl. Röm. 1, 10. 1 Kor. 16, 2., ist nach Form und Bedeutung auch den Classikern nicht unbekannt*). Vergl. auch 2 Chron. 13, 12. 18, 11. und Testam. der Patr. p. 684. Ganz vorzüglich versteht Joh. unter dem εὐοδοῦσθαι das ὑγιαίνειν, was als eine exegetische Parenthese zu betrachten ist.

Des geistigen Wohlergehens (des Christlichen Wandels) von Cajus ist Joh. gewiß. Denn (V. 3.) reisende Brüder, die eben von Cajus herkamen, und seine Christliche Liebe erfahren hatten (V. 5. 6.), hatten von der ἀληθείᾳ (dem wahren Christenthume) desselben (deutlicher fügt Joh. hinzu καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς, vergl. 2 Br. 4.) ein gutes Zeugniß gegeben. Μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ vergl. V. 6. 12. ist hier gebraucht, wie Ev. 5, 33. 3, 26. vergl. Luk. 4, 22. Καθὼς für ὡς, wie AG. 15, 14. — Vielleicht hatte Joh. von den Brüdern zugleich erfahren, daß Cajus kränkelte, oder aller-

*) S. Theophr. de caus. plant. V. 6. Herod. VI. p. 407. Anton. VII, 7.

**) Ψυχὴ, sonst bey Joh. mehr Ausdr. des animalischen Lebens, ist hier, wie Matth. 10, 18. 1 Petr. 1, 9. 22., gebraucht.

ley Verdrüßlichkeiten hatte (vergl. V. 10.). Darauf könnte ſich dann der Wunſch V. 2. beziehen.

V. 4. Daß der bey Dichtern und ſpäteren Proſaikern vorkommende*) doppelte Comparativ μειζότερος hier einen beſonderen Nachdruck habe, wie Oekumenius behauptet, iſt um ſo wahrſcheinlicher, da Joh. ſonſt immer nur den einfachen Comparativ, μείζων, gebraucht. Vor ἵνα — ἤ zu ergänzen, iſt hier ſo wenig erlaubt, als Ev. 15, 13.; τούτων vertritt hier die Stelle des ἤ. Bey τούτων (ſtatt ταύτης) iſt weder πραγμάτων noch χαρᾶν zu ergänzen, ſondern es iſt als ein unbeſtimmtes auf das näherbeſtimmende ἵνα — zu beziehen, vergl. Ev. 15, 13. Zu τὰ ἐμὰ τέκνα vergl. 1 Br. 2, 1.

V. 5. Von dem allgemeinen Lobe des Chriſtlichen Wandels überhaupt geht Joh. zu dem beſonderen Lobe der Chriſtlichen φιλοξενία, wodurch Cajus ſich in ſeiner Gemeinde auszeichnete, über. Πιστὸν ποιεῖς (von Oekumenius richtig erklärt durch ἄξιον πιστοῦ ἀνδρὸς): ein Chriſtliches Werk thueſt du mit allem, was ὅ ἐὰν**) du den Brüdern und zwar den Fremden (Gutes) erweiſeſt. Ἐργάζ. εἰς — vergl. Matth. 26, 10., wo die volle Redensart ἔργον καλὸν ἐργάζ. εἰς — Εἰς τοὺς ἀδελφ. καὶ εἰς τοὺς ξένους kann nicht als ἓν διὰ δυοῖν aufgelöſt werden; richtiger ſieht man καὶ εἰς τοὺς ξένους als epexegetiſche Appoſition zu εἰς τοὺς ἀδελφοὺς an. Aehnlich ſteht καὶ nach einem Hebraismus Matth. 21, 5. Joh. 10, 12., vergl. 1 Sam. 28, 3. Pſ. 68, 10. ***).

V. 6. Solche reiſende Brüder (οἵ) hatten von der Bruderliebe des Cajus öffentlich vor der Gemeinde (Epheſus?) ein rühmliches Zeugniß abgelegt. Solche, entweder dieſelbigen, οἳ ἐμαρτύρησαν, oder Andere waren jetzt im Begriff, zu Cajus zu kommen. Dieſe dem Ca-

*) S. Phrynich. Lob. p. 136.
**) S. Winers Gramm. S. 95. 2. und 96. 3 Anmerk.
***) S. Geſenius Lehrgeb. S. 845, Anm. 5. γ.

jus empfehlend und ihn zu neuen Beweiſen ſeiner Chriſtlichen Gaſtfreundſchaft ermunternd, ſagt Joh.: οὓς καλῶς ποιήσεις (nicht ποιήσας προπέμψεις*), wie Cod. C. Arm. Vulg. ex coniectura leſen) προπέμψας ἀξίως τοῦ Θεοῦ, welches ſo aufzulöſen iſt, οὓς προπέμψας ἀξίως τοῦ Θεοῦ καλῶς ποιήσεις. Das Particip Aor. προπέμψας ſteht hier ganz regelmäßig**).

Προπεμπ. ſteht hier, wie Tit. 3, 13. und 1 Kor. 16, 11., curare profecturos. Auf προπέμψ., nicht auf ποιήσεις beziehe ich ἀξίως τοῦ Θεοῦ, wodurch hier alle die Liebe und Sorgfalt und Aufmerkſamkeit bezeichnet wird, die das Werk Gottes, das jene Brüder treiben (V. 7.), erfordert.

V. 7. Die Empfohlenen werden näher charakteriſirt als Miſſionäre. — Unter dem ὄνομα ſchlechthin kann im vorliegenden Zuſammenhange nur der Name Gottes verſtanden werden; darauf weiſt auch die lectio recepta αὐτοῦ hinter ὀνόματος hin, vergl. Ev. 17, 11. 12. Um dieſes Namens willen (ὑπὲρ), ihn auszubreiten, ſind ſie ausgezogen (ἐξῆλθον AG. 15, 40.) und nehmen nichts (keinen Lohn vergl. Matth. 17, 24.) von den Völkern (den Heiden, ἐθνικῶν, wie bedeutende Auctoritäten A. B. C. u. a. leſen), denen ſie das Evangelium predigen. — Alſo hielten es die apoſtoliſchen Glaubensboten, vergl. 1 Kor. 9, 18. 2 Kor. 11, 7 ff. 12, 16 ff. 1 Theſſ. 2, 9 ff. Anders Beza, Wolf, Carpzov, Morus; ſie beziehen ἀπὸ τῶν ἐθνῶν auf ἐξῆλθον, und erklären die Stelle ſo: nam eiecti erant propter religionem ab extraneis, nihilque secum asportaverant (Carpzov). Dagegen ſtreitet aber beſonders das Participium des Präſens λαμβάνοντες,

*) Dann wäre der Sinn: welche, nachdem Du ihnen wohlgethan, Du weiterfördern wirſt. — Grotius conjecturirte ποιήσας προπέμψας, aber ohne Grund.

**) S. Buttmanns Gr. Grammat. S. 413. Anm. 7.

und die Stellung von ἀπὸ τῶν ἐθνῶν. Auch würde, wäre von Verfolgten und Flüchtigen die Rede, dieß bestimmter und stärker ausgedrückt worden seyn. Endlich entspricht V. 8. ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ mehr unsrer, als der entgegengesetzten Erklärung.

V. 8. Wir nun, meint Joh., die wir in den Gemeinden ein ruhiges und mühelöseres Leben führen, wir müssen solche Arbeiter des Herrn gern bey uns aufnehmen, uns ihrer annehmen (ἀπολαμβάνειν, wofür einige Auctor. ὑπολαμβ. haben für ἀναλαμβάνεσθαι, ὑποδέχεσθαι, wie Oekumenius bemerkt), um so wenigstens mittelbar Gehülfen zu werden bey der Ausbreitung der Wahrheit, des Evangeliums. — So giebt Joh. seinem Freunde für seine φιλοξενία den höchsten Gesichtspunct an; zugleich leitet er dadurch ein, was er V. 9. 10. von Diotrephes zu sagen hatte.

V. 9. Wäre ἄν hinter ἔγραψα verbürgte Lesart, so würde die Vulgata Recht haben, zu übersetzen: scripsissem. Wenn sonst der Zusammenhang diese Uebersetzung geböte, so würde man sagen können, auch ohne ἄν stehe der Indicativ des Aorist auch bey guten Schriftstellern zuweilen bedingt. Aber was zwingt uns, eine solche Abweichung von der Regel hier anzunehmen? Nicht das Mindeste! Ja, es ist sogar viel leichter zu denken, daß der ehrgeizige Diotrephes durch seine Störrigkeit das Ansehen und den Erfolg des wirklich geschriebenen Briefes in der Gemeinde verringert habe, und der Apostel sich hier darüber beklage, als daß Johannes aus Furcht vor dem einflußreichen Diotrephes den Brief an die Gemeinde lieber gar nicht habe schreiben wollen. Bezieht sich nun ἔγρ. auf einen wirklich geschriebenen Brief, so kann dieser eben so gut verloren gegangen seyn, als sich erhalten haben. Unter den uns erhaltenen Joh. Briefen könnte denkbarer Weise nur der erste gemeint seyn *). Allein der

*) S. Wolf Cur. zu d. St.

hier gemeinte Br. war an eine einzelne bestimmte Gemeinde gerichtet, er scheint ein reiner Geschäftsbrief gewesen zu seyn und sich auf einen bestimmten Fall der Christlichen φιλοξενία bezogen zu haben. Der erste Joh. Brief hingegen ist erweislich ein encyclischer Brief, rein didaktisch, und enthält nichts auf die Christliche Gastfreundschaft unmittelbar Bezügliches. Es leidet also keinen Zweifel, daß der fragliche Br. verloren gegangen ist. Wahrscheinlich war er eine sogenannte ἐπιστολὴ συστατικὴ an die Gemeinde für dieselbigen reisenden Brüder, die hier privatim dem Cajus empfohlen werden. Vielleicht daß der an den Cajus, im Fall der Br. an die Gemeinde fehl schlug und Diotrephes, was Joh. befürchtete, die Gemeinde hindern würde, Gastfreundschaft gegen die Empfohlenen zu üben, diesen eine unfehlbare Aufnahme erwirken sollte. War der Br. an die Gemeinde aber ein bloßes Empfehlungsschreiben ohne besonderen didaktischen Inhalt, so erklärt sich daraus sehr gut, wie er verloren gehen konnte, während das Privatschreiben an den Cajus sich erhielt.

Was der einflußreiche, herrschsüchtige (φιλοπρωτεύων *)) Diotrephes in der Gemeinde gewesen sey, ob Presbyter, was wahrscheinlich ist, oder Diakonus, ist schwer zu sagen. Er scheint zu denen gehört zu haben, die lieber Herrn, als Hirten ihrer Gemeinde seyn wollten, 1 Petr. 5, 3. Daß er ein Häretiker gewesen, ist unerweislich. In diesem Falle würde ihn Joh. anders charakterisiren und härter von ihm sprechen. Was den Ehrgeizigen vermochte, der Auctorität des Joh. zu widersprechen, dessen Bitten und Empfehlungen nicht anzunehmen (οὐκ ἐπιδέχεται **) ἡμᾶς), ja sogar gegen

*) Ein Wort späterer Bildung, s. Lobeck Phryn. p. 566. Polybius fragm. 115. hat φιλόπρωτος. Das Scholion bey Matthäi p. 162.: ὁ ὑφαρπάζων τὰ πρωτεῖα.

**) Nur hier im N. T. In beyderley Bedeut. V. 9. und 10. hat es auch Polyb., wie V. 9. lib. VI, 24. 7., wie V. 10. XXII, 1. 3. vergl. 1 Makk. 12, 8.

den Apoſtel allerley böſes Geſchwätz zu treiben (λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν*) ἡμᾶς), und in welchem Sinne und wie weit er dieß alles that, dieß iſt eben ſo wenig möglich genauer zu beſtimmen, als wie und warum er nicht zufrieden damit, dem Apoſtel zu ſchmähen, auch die reiſenden Brüder nicht nur ſelber nicht aufnahm, ſondern auch diejenigen in der Gemeinde, die es thun wollten (βουλομένους **), nemlich ἐπιδέχεσθαι τοὺς ἀδελφ.) daran hinderte, ja ſogar, durch Ausſchließung aus der Gemeinde (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει) beſtrafte. Das letztere ſetzt eine große und kaum glaubliche Gewalt des Diotr. voraus. Indeſſen ſcheinen die Worte doch nichts anderes bedeuten zu können. Carpzov nimmt ἐκβάλλει hiphiliſch und bezieht es auf die reiſenden Brüder, die durch den Diotrephes gezwungen wurden, die Gemeinde zu verlaſſen und anderswo Aufnahme zu ſuchen. Aber ἐκβ. ἐκ. τῆς ἐκκλησ. kann nicht gut etwas anderes bedeuten, als Ausſchließung aus der Gemeinde, vergl. Luk. 6, 22. Auch möchte ἐκβάλλει ſchwerlich anders bezogen werden dürfen, als auf βουλομένους. Doch könnte die Kürze des Styles und der Darſtellung Carpzovs Auslegung entſchuldigen. — Das διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω***) αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ u. ſ. w. ſcheint darauf hinzudeuten, daß Diotrephes, vielleicht früher an keine apoſtol. Auctorität gewöhnt, aus Ehrgeiz das höhere Epiſcopat des Apoſtels, der ſein

*) Nur hier im N. T. vergl Xenoph. Anab. III, 1. 26. Paulus hat 1 Tim. 5, 13. φλύαρος. Oekumenius: λόγ. πονηρ. φλυαρῶν ἡμᾶς, ἀντὶ τοῦ, λοιδορῶν, κακολογῶν.

**) Nicht auf die reiſenden Brüder, ſondern nur auf die Gemeindeglieder kann βουλ. bezogen, und nur ſo die Rede vervollſtändigt werden, wie oben geſchehen iſt. So legten die Stelle auch die Auctoritäten aus, die ſtatt βουλ. ἐπιδεχομένους laſen.

***) S. Tit. 3, 1. 2 Tim. 2, 14., es iſt unſer Vorhalten

Amt in den kleinaſ. Gemeinden vielleicht noch nicht lange angetreten hatte, nicht anerkennen wollte, und der unmittelbaren, perſönlichen Gegenwart und Auctorität des Johannes bedurfte, um Gehorſam zu lernen. Vielleicht aber, daß Diotr. die damahls nothwendige Maaßregel der Vorſicht, die Joh. 2 Br. 10. der Kyria wegen der reiſenden Chriſten giebt, mißdeutete und aus Ehrgeiz, weil fremde Brüder ſeinem Anſehn leicht ſchaden konnten, eigenmächtig übertrieb. Daß er als Heidenchriſt nur die Judenchriſten, nicht habe aufnehmen wollen, iſt eine völlig unhaltbare Vermuthung*).

Das Beyſpiel des einflußreichen Diotrephes, ſeine eigenmächtige Strenge in der Kirchenzucht konnte ſehr ſchädlich werden in der Gemeinde. Deßhalb ermahnt Joh. den Cajus V. 11., dem böſen Beyſpiele nicht zu folgen. Die Ermahnung aber iſt allgemein gefaßt, daher das τὸ ἀγαθὸν nicht nothwendig auf ein beſonderes gutes Beyſpiel in der Gemeinde, etwa des Demetrius, der mehr ein reiſender, als ein in der Gemeinde des Cajus anſäßiger Chriſt geweſen zu ſeyn ſcheint, bezogen zu werden braucht. Auch ἀγαθοποιῶν und κακοποιῶν iſt ganz allgemein, vergl. 1 Pet. 3, 17., und bezieht ſich nicht auf die Chriſtliche Gaſtfreundſchaft insbeſondere. Der Gedanke iſt klar aus 1 Br. 2, 29. 3, 9. Ἑώρακε vergl. 1 B. 3, 6.

Wäre Demetr. in der Gemeinde anſäßig geweſen, ſo würde er V. 12. anders erwähnt, und nicht gerade in der Art gelobt worden ſeyn, wie hier geſchieht, daß man glauben muß, er war ein dem Cajus unbekannter Mann. Vielleicht ſtand er an der Spitze der V. 6 Empfohlenen, und überbrachte den Brief. Der Zuſatz καὶ

*) Vielerley Conjecturen über den Diotrephes ſ. in der Abhandl. von Chr. Gottw. Wabst de Diotrephe. Lips. 1758. 4.

ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθ. hat gleiche Geltung mit unsrer Empfehlungsformel: er empfiehlt sich durch sich selbst. Unter der ἀλήθεια aber ist hier nichts anderes zu verstehen, als die Christliche ἀλήθεια*). Der Schluß V. 12, καὶ ἡμεῖς — καὶ οἶδατε (Cajus und die Freunde V. 15.; dieß übersehend lesen einige Auctoritäten corrigirend, οἶδας) —, bezieht sich darauf, daß die Empfehlungen für reisende Christen nicht immer sicher genug waren, und oft täuschten. Des Apostels μαρτυρία aber war erprobt, vergl. Ev. 19, 35.

Zu V. 13. 14. vergl. 2 Br. 12. Εἰρήνη σοι statt des weltlichen Grußes ἔρρωσο s. 1 Petri 5, 14.

---

*) Oekum. meint, wer V. 12 das ὑπὸ πάντων auch auf die Ungläubigen erstrecke, greife nicht fehl. Aber in diesem Zusammenhange möchte diese Auslegung schwerlich zu billigen seyn. Es ist ja von dem eigenthümlich Christlichen Wandel die Rede.

Ueberſetzung.

Der erſte Brief.

Cap. I, 1 — 4.

I, 1. Was von Anfang war, was wir gehöret, was wir geſehen haben mit unſern Augen, was wir geſchauet und unſre Hände betaſtet haben, vom Worte des Lebens, 2. (Und das Leben iſt erſchienen, und wir haben es geſehen, und zeugen, und verkündigen Euch das Leben, das ewige, welches bey dem Vater war, und uns erſchienen iſt), 3. Was wir geſehen und gehöret haben, das verkündigen wir Euch, auf daß auch Ihr Gemeinſchaft habet mit uns; unſre Gemeinſchaft aber iſt die mit dem Vater, und mit ſeinem Sohne, Jeſu Chriſto. 4. Und dieß ſchreiben wir Euch, auf daß Eure Freude vollkommen ſey.

Cap. I, 5 — II, 2.

I, 5. Und dieß iſt die Verkündigung, die wir von ihm gehöret haben, und Euch verkündigen, daß Gott Licht iſt, und keine Finſterniß in ihm. 6. So wir ſagen, daß wir Gemeinſchaft haben mit ihm, und wandeln (dennoch) in der Finſterniß, ſo lügen wir, und thun nicht nach der Wahrheit. 7. So wir aber im Lichte wandeln, wie er im Lichte iſt, ſo haben wir Gemeinſchaft unter einander; und das Blut Jeſu Chriſti, ſeines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde. 8. So wir ſagen, wir haben keine Sünde, ſo belügen wir uns ſelbſt, und die Wahrheit iſt nicht in uns. 9. So wir aber unſere Sünden bekennen, ſo iſt er treu und gerecht, daß er uns die Sünden erläſſet *)

*) So Luther 1522.

und reiniget uns von aller Ungerechtigkeit. 10. So wir ſagen, wir haben nicht geſündiget, ſo machen wir ihn zum Lügner, und ſein Wort iſt nicht in uns. Cap. II. 1. Meine Kindlein, ſolches ſchreibe ich Euch, damit Ihr nicht ſündiget. Und wenn jemand ſündiget, ſo haben wir einen Fürſprecher bey dem Vater, Jeſum Chriſtum, den Gerechten. 2. Und derſelbige iſt die Verſöhnung für unſere Sünden, nicht allein aber für die unſeren, ſondern auch für die ganze Welt.

Cap. II, 3 — 17.

II, 3. Und daran erkennen wir, daß wir ihn kennen, wenn wir ſeine Gebote halten. 4. Wer da ſagt, ich kenne ihn, und ſeine Gebote nicht hält, der iſt ein Lügner, und in ſolchem iſt die Wahrheit nicht. 3. Wer aber ſein Wort hält, in dem iſt wahrhaftig die Liebe Gottes vollkommen. Daran erkennen wir, daß wir in ihm ſind. 6. Wer da ſagt, daß er in ihm bleibet, der muß auch wandeln, gleichwie Er gewandelt hat. 7. Brüder, ich ſchreibe Euch kein neues Gebot, ſondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an gehabt habt. Das alte Gebot iſt das Wort, das ihr von Anfang an gehört habt. 8. Wiederum ein neues Gebot ſchreibe ich Euch, welches ſich bewähret in ihm und in Euch; denn die Finſterniß iſt vergangen, und das wahre Licht ſcheinet ſchon. 9. Wer da ſagt, er ſey im Licht, und haſſet ſeinen Bruder, der iſt noch in der Finſterniß. 10. Wer ſeinen Bruder liebet, der bleibet im Licht, und hat kein Aergerniß (keinen Anſtoß). 11. Wer aber ſeinen Bruder haſſet, der iſt in der Finſterniß, und wandelt in der Finſterniß, und weiß nicht, wo er hingehet, denn die Finſterniß hat ſeine Augen verblendet. 12. Ich ſchreibe Euch, Kindlein, weil Euch die Sünden vergeben ſind ſeines Namens wegen. 13. Ich ſchreibe Euch, Väter, weil Ihr erkannt habt den, der von Anfang an iſt. Ich ſchreibe Euch, Jünglinge, weil Ihr den Böſen überwunden habt. Ich habe an Euch geſchrieben, Kinder, weil Ihr den Vater erkannt habt. 14. Ich habe an Euch geſchrieben, Väter, weil Ihr den erkannt habt, der von Anfang an iſt. Ich habe an Euch geſchrieben, Jünglinge, weil Ihr ſtark ſeyd, und das Wort Gottes in Euch bleibet, und Ihr den Böſen überwunden habt. 15. Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt iſt. So jemand die Welt lieb hat, in dem iſt nicht die Liebe des Vaters. 16. Denn alles, was in der Welt iſt, des Fleiſches Luſt, und der Augen Luſt, und übermüthiges

Leben, das ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. 17. Und die Welt vergehet und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit.

II, 18 — 28.

II, 18. Kinder, die letzte Stunde ist da; und wie ihr gehöret, daß der Widerchrist kommen wird, so nun sind viele Widerchristen aufgestanden, woraus wir erkennen, daß die letzte Stunde da ist. 19. Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns; denn, wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bei uns geblieben; aber es sollte offenbar werden, daß sie nicht alle von uns sind. 20. Ihr aber habt die Salbung von dem, der heilig ist, und wisset alles. 21. Ich habe nicht an Euch geschrieben, als wüßtet ihr die Wahrheit nicht, sondern weil Ihr sie wisset, und wisset, daß keine Lüge aus der Wahrheit kommt. 22. Wer ist der Lügner, wenn nicht der, der da leugnet, daß Jesus der Christ ist? Das ist der Widerchrist, der den Vater und den Sohn leugnet. 23. Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht, und wer den Sohn bekennet, hat auch den Vater. 24. Was Ihr nun gehöret habt von Anfang, das bleibe in Euch. Wenn in euch bleibet, was ihr von Anfang gehöret habt, so werdet ihr auch in dem Sohne und Vater bleiben. 25. Und das ist die Verheißung, daß er uns verheißen hat das ewige Leben. 26. Solches habe ich Euch geschrieben von denen, die Euch verführen. 27. Und Ihr, die Salbung, die Ihr von ihm empfangen habt bleibet sie in Euch, so habt Ihr nicht nöthig, daß Euch jemand belehre, sondern wie Euch die Salbung über alles belehret, und dieß wahr ist und keine Lüge, (und) wie sie also Euch gelehret hat, so bleibet in ihm! 28. Und nun, Kindlein, bleibet in ihm, auf daß, wann er sich offenbaren wird, wir Freudigkeit haben und nicht beschämt werden vor ihm, bei seiner Ankunft.

II, 29 — III, 10.

II, 29. So Ihr wisset, daß er gerecht ist, so erkennet Ihr auch, daß, wer Gerechtigkeit thut, von ihm geboren ist. III, 1. Sehet, welch eine Liebe uns der Vater erzeigt hat, daß wir Gottes Kinder heißen sollen! Darum erkennet Euch die Welt nicht, denn sie kennet ihn nicht. 2. Meine Lieben, jetzt sind wir Gottes Kinder, und es ist noch nicht offenbar, was wir seyn werden. Wir wissen aber, daß wenn es offenbar werden wird, wir ihm gleich seyn werden, denn wir werden ihn sehen, wir er ist. 3. Und

ein Jeder, der ſolche Hoffnung hat zu ihm, reiniget ſich, gleichwie er rein iſt. 4. Jeder, der Sünde thut, thut auch Unrecht (handelt wider das Geſetz) denn die Sünde iſt das Unrecht (die Sünde iſt wider das Geſetz, geſetzwidrig.) 5. Und Ihr wiſſet, daß er erſchienen iſt, auf daß er unſere Sünden wegnehme, und iſt keine Sünde in ihm. 6. Wer in ihm bleibet, der ſündiget nicht; wer da ſündiget, der hat von ihm nichts erfahren, noch ihn erkannt. 7. Kindlein, laſſet euch Niemand verführen. Wer Recht thut, der iſt gerecht, gleichwie er gerecht iſt. 8. Wer Sünde thut, der iſt vom Teufel, denn der Teufel ſündiget von Anfang an. Dazu iſt erſchienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerſtöre. 9. Jeder, der aus Gott geboren iſt, thut keine Sünde, denn ſein (Gottes) Saame bleibet in ihm; und er kann nicht ſündigen, denn er iſt aus Gott geboren. 10. Daran offenbaren ſich die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.

III, 10 — 24.

III, 10. Niemand, der nicht Recht thut, iſt von Gott, und auch nicht, wer ſeinen Bruder nicht liebet. 11. Denn das iſt die Botſchaft, die Ihr gehöret habt von Anfang, daß wir uns untereinander lieben ſollen, und 12 nicht wie Cain, der vom Teufel war, und ſeinen Bruder erwürgete. Und warum erwürgete er ihn? Weil ſeine Werke böſe waren, die ſeines Bruders aber gerecht. 13. Wundert euch nicht, meine Brüder, wenn euch die Welt haſſet. 14. Wir wiſſen, daß wir aus dem Tode in das Leben hinübergegangen ſind, denn wir lieben die Brüder. Wer den Bruder nicht liebet, der bleibet im Tode. 15. Wer ſeinen Bruder haſſet, der iſt ein Menſchenmörder; und ihr wiſſet, daß kein Menſchenmörder das ewige Leben hat in ſich bleibend. 16. Daran haben wir die Liebe erkannt (was ſie ſey), daß er ſein Leben für uns gelaſſen hat. So auch ſollen wir für die Brüder unſer Leben laſſen. 17. Wenn aber (etwa) jemand dieſer Welt Güter hat, und ſieht ſeinen Bruder Noth leiden, und ſchließt ſein Ohr vor ihm zu, wie bleibet die Liebe Gottes in ihm? 18. Meine Kindlein, laſſet uns nicht lieben mit Worten, noch mit der Zunge, ſondern in der That und in der Wahrheit. 19. Auch erkennen wir daran, daß wir aus der Wahrheit ſind, und können unſer Herz dadurch vor ihm beruhigen. 20. Denn wenn unſer Herz uns verdammet, ſo wiſſet, daß Gott größer iſt, als unſer Herz, und alles kennet. 21. Ihr Lieben, wenn uns aber unſer Herz nicht verdammet, ſo haben

wir Freudigkeit zu Gott; 22. Und was wir bitten, werden wir von ihm nehmen, denn wir halten seine Gebote, und thun, was vor ihm gefällig ist. 23. Und das ist sein Gebot, daß wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesu Christi, und lieben uns unter einander, so wie er uns geboten hat. 24. Und wer seine Gebote hält, der bleibet in ihm, und er in ihm. Und daß er in uns bleibet, das erkennen wir aus dem Geist, den er uns gegeben hat.

IV, 1 — 6,

IV, 1. Ihr Lieben, glaubet (trauet) nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind; denn es sind viele falsche Propheten ausgegangen in die Welt. 2. Daran erkennet Ihr den Geist Gottes: Ein jeglicher Geist, der da bekennet, daß Jesus Christus ist im Fleisch erschienen, der ist von Gott; 3. Und ein jeder Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist im Fleisch erschienen, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrists, von welchem Ihr gehöret habt, daß er kommen wird, und der jetzt schon in der Welt ist. 4. Ihr seyd von Gott, Kindlein, und habt jene überwunden; denn der in euch ist, ist größer, denn der in der Welt ist. 5. Sie sind von der Welt, darum reden sie, was von der Welt ist, und die Welt höret sie. 6. Wir sind von Gott, und wer Gott erkennet, der höret uns; wer nicht von Gott ist, der höret uns nicht. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit, und den Geist des Irrthums.

IV, 7 — V, 5.

IV, 7. Ihr Lieben, lasset uns unter einander lieben! denn die Liebe ist von Gott; und jeder der liebet, ist von Gott geboren und kennet Gott. 8. Wer nicht liebet, der kennet Gott nicht, denn Gott ist die Liebe. 9. Darin offenbart sich die Liebe Gottes gegen uns, daß Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, auf daß wir leben sollen durch ihn. 10. Darin bestehet die Liebe, nicht, (darin) daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt, und gesandt hat seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden. 11. Geliebte, hat uns Gott also geliebet, so sollen auch wir uns unter einander lieben. 12. Gott hat niemand jemals geschauet. So wir uns (aber) unter einander lieben, so bleibet Gott in uns, und die Liebe zu ihm ist vollkommen in uns. 13. Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in

uns, daß er uns von ſeinem Geiſt gegeben hat. 14. Und wir haben geſehen und bezeugen es, daß der Vater den Sohn geſandt hat zum Heiland der Welt. 15. Wer nun bekennet, daß Jeſus Gottes Sohn iſt, in dem bleibt Gott, und er in Gott. 16. Und wir haben erkannt und geglaubet die Liebe, die Gott zu uns hat. Gott iſt die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm. 17. Darin zeigt ſich die vollendete Liebe unter uns, daß wir Zuverſicht (Freudigkeit) haben am Tage des Gerichts, weil (in ſo fern), gleichwie er, ſo auch wir in dieſer Welt ſind (die Brüder liebend). 18. Furcht iſt nicht in der Liebe, ſondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus; denn die Furcht hat Pein, wer ſich aber fürchtet, der iſt nicht vollkommen in der Liebe. 19. Laſſet uns ihn lieben; denn er hat uns zuerſt geliebet. 20. So jemand ſpricht: ich liebe Gott, und haſſet ſeinen Bruder, der iſt ein Lügner. Denn wer ſeinen Bruder nicht liebet, den er ſiehet, wie kann der Gott lieben, den er nicht ſiehet? 19. Und dies Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebet, auch ſeinen Bruder liebet. V, 1. Wer da glaubet, daß Jeſus der Chriſt iſt, der iſt von Gott geboren. Und wer da liebet den, der ihn geboren hat, der liebet auch den, der von ihm geboren iſt. 2. Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben, und ſeine Gebote halten. 3. Denn das iſt die Liebe zu Gott, daß wir ſeine Gebote halten; und ſeine Gebote ſind nicht ſchwer. 4. Denn alles, was von Gott geboren iſt, überwindet die Welt, und unſer Glaube iſt der Sieg, der die Welt überwunden hat. 5. Wer iſt (aber), der die Welt überwindet, wenn nicht der, der da glaubet, daß Jeſus der Sohn Gottes iſt?

V, 6 — 12.

V, 6. Dieß iſt, der da gekommen iſt mit dem Waſſer und dem Blut, Jeſus Chriſtus, — nicht mit dem Waſſer allein, ſondern mit dem Waſſer und Blut. Und der Geiſt iſt es, der da bezeuget, denn der Geiſt iſt die Wahrheit. 7. Denn drei ſind, die da zeugen *): 8. der Geiſt,

*) Luther hat die unechten Worte V. 7. 8. nie überſetzt; er hielt ſie für unecht. Dr. Bugenhagen, ſein Freund und Gehülfe im Werke der Bibelüberſetzung, belegte die Aufnahme der unechten Stelle in die Luther-Bibel mit einem Anathem. Es iſt gewiß, daß die ohne theologiſche

und das Waſſer, und das Blut; und dieſe drei ſind Eins *). 9. So wir der Menſchen Zeugniß annehmen, ſo iſt (ja doch) Gottes Zeugniß gröſſer; Gottes Zeugniß (aber) iſt das, das er gezeuget hat von ſeinem Sohne. 10. Wer da glaubet an den Sohn Gottes, der hat dieſes Zeugniß in ſich. Wer Gott nicht glaubet, der macht ihn zum Lügner, weil er nicht glaubet an das Zeugniß, das Gott gezeuget hat von ſeinem Sohne. 11. Und das iſt das Zeugniß, daß uns Gott das ewige Leben gegeben hat, und dieſes Leben in ſeinem Sohne iſt. 12. Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht.

V, 13 — 21.

13. Solches habe ich Euch geſchrieben, auf daß Ihr wiſſet, daß Ihr das ewige Leben habet, wenn Ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes. 14. Und das iſt die Freudigkeit, die wir haben zu ihm, daß, ſo wir etwas bitten nach ſeinem Willen, er uns höret. 15. Und ſo wir wiſſen, daß er uns höret, was wir bitten, ſo wiſſen wir, daß wir das Erbetene, das wir von ihm gebeten haben, empfangen werden. 16. So jemand ſiehet ſeinen Bruder ſündigen, eine Sünde nicht zum Tode, ſo mag er bitten, und er (Gott) wird ihm das Leben geben, denen nemlich, die da ſündigen nicht zum Tode. Es giebt eine Sünde zum Tode, nicht für dieſe ſage ich, daß jemand bitten ſolle. 17. Alles Unrecht iſt Sünde; aber es giebt eine Sünde nicht zum Tode. 18. Wir wiſſen, daß jeder der von Gott geboren iſt, nicht ſündiget; ſondern wer von Gott geboren iſt, der bewahret ſich, und der Böſe taſtet ihn nicht an. 19. Wir wiſſen daß wir von Gott ſind, die ganze Welt aber im Argen liegt, (vom Böſen beherrſcht wird). 20. Wir wiſſen aber, daß

---

und kirchliche Aufſicht gemachte Folioausgabe 1573 bei Feyerabend die unechten Worte zuerſt aufgenommen, und daß nur Mangel an kritiſchem Gewiſſen das Einſchiebſel geduldet und fortgepflanzt hat. Da nur die echte Luther. Ueberſetzung kirchliche Auctorität hat, und die Unechtheit der beſagten Worte jetzt außer allem Zweifel iſt, ſo ſollte man fortan gewiſſenhafter und ſtrenger das Eingeſchwärzte ohne Gnade wieder ausſcheiden, oder wenigſtens dem Leſer bemerklich machen, was es mit der Stelle für eine Bewandniß habe.

*) So Luther 1522.

der Sohn Gottes gekommen iſt, und uns die Einſicht gegeben hat, daß wir erkennen können den wahren Gott; auch, daß wir mit dem wahren Gott vereinigt ſind durch ſeinen Sohn Jeſum Chriſtum, dieß iſt der wahre Gott und dieß das ewige Leben. 21. Kindlein, hütet Euch vor den Abgöttern!

Zweyter Brief.

1. Der Aelteſte an die auserwählte Kyria und ihre Kinder, die ich lieb habe in Wahrheit und nicht allein ich, ſondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben. 2. Um der Wahrheit willen, die in uns bleibet und bey uns ſeyn wird in Ewigkeit. 3. Es ſey mit Euch Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater, und von dem Herrn Jeſu Chriſto, dem Sohne des Vaters, in der Wahrheit und in der Liebe. 4. Ich bin ſehr erfreuet daß ich unter Deinen Kindern welche gefunden habe, die in der Wahrheit wandeln, wie wir Gebot empfangen haben vom Vater. 5. Und nun bitte ich Dich, Kyria, nicht als ſchriebe ich Dir ein neues Gebot, ſondern was wir gehabt haben von Anfang an, daß wir uns unter einander lieben. 6. Und das iſt die Liebe, daß wir wandeln nach ſeinem Gebot. Das iſt das Gebot, wie Ihr gehöret habt von Anfang, daß Ihr darin (in der Liebe) wandelt. 7. Denn viele Verführer ſind in die Welt gekommen, die nicht bekennen, daß Jeſus Chriſtus im Fleiſch erſchienen iſt. Dieß iſt der Verführer und der Widerchriſt. 8. Sehet Euch vor, daß wir nicht verlieren, was wir erarbeitet haben, ſondern vollen Lohn empfangen. 2. Wer (das Gebot) übertritt, und nicht bleibet in der Lehre Chriſti, der hat Gott nicht; wer in der Lehre Chriſti bleibet, der hat den Vater und den Sohn. 10. So jemand zu Euch kommt, und bringet dieſe Lehre nicht, den nehmet nicht auf ins Haus, und heißet ihn auch nicht willkommen. 11. Denn wer ihn willkommen heißt, der macht ſich theilhaftig ſeiner böſen Werke. 12. Ich hätte Euch viel zu ſchreiben, aber ich wollte nicht mit Papier und Dinte, denn ich hoffe zu Euch zu kommen und mündlich mit Euch zu reden, auf daß unſere Freude vollkommen ſey. 13. Es grüßen dich die Kinder deiner Schweſter, der Auserwählten.

Dritter Brief

1. Der Aelteſte an den Cajus, den Geliebten, den ich lieb habe in Wahrheit. 2. Mein Lieber, vor Allem wünſche ich, daß Dirs wohl gehe, und Du geſund ſeyeſt, wie es deiner Seele wohlgehet. 3. Ich freute mich ſehr, als Brüder kamen, und zeugten von Deiner Wahrheit, wie Du wandelſt in der Wahrheit. 4. Ich habe keine größere Freude, denn die, daß ich von meinen Kindern höre, daß ſie in der Wahrheit wandeln. 5. Mein Lieber, Du thuſt ein Chriſtlich Werk, was Du irgend thuſt an den Brüdern und zwar an den fremden, 6. welche von Deiner Liebe gezeuget haben vor der Gemeine, und Du wirſt wohl thun, daß Du ſie weiter förderſt auf eine Gottes würdige Art. 7. Denn um ſeines Namens Willen ſind ſie ausgezogen, und nehmen von den Heiden nichts. 8. Wir nun müſſen ſolche anfnehmen, damit wir Gehülfen der Wahrheit werden. 9. Ich habe der Gemeine geſchrieben; aber Diotrephes, der unter ihnen will der Erſte ſeyn, nimmt uns nicht an (achtet nicht auf uns). 10. Darum, wenn ich komme, will ich ihm vorhalten ſeine Werke, die er thut, mit böſen Worten plaudernd wider uns. Und damit nicht zufrieden, nimmt er (nicht nur) ſelbſt die Brüder nicht an, ſondern wehret auch denen, die es thun wollen, und ſtößt ſie aus der Gemeine aus. 11. Geliebter, ahme nicht dem Böſen nach, ſondern dem Guten. Wer Gutes thut, der iſt von Gott; wer Böſes thut, der hat von Gott nichts erfahren. 12. Dem Demetrius geben alle ein gutes Zeugniß, ja die Wahrheit ſelbſt, auch wir bezeugen es, und Ihr wiſſet, daß unſer Zeugniß wahr iſt. 13. Ich hätte viel zu ſchreiben, aber ich wollte nicht mit Tinte und Feder an Dich ſchreiben. 14. Ich hoffe aber Dich bald zu ſehen, dann wollen wir mündlich mit einander reden. 15. Friede ſey mit Dir! Es grüßen dich die Freunde. Grüße die Freunde mit Namen!

Anhang.

Ueber die alten Griechiſchen und Lateiniſchen Ausleger der Johanneiſchen Briefe, beſonders über Didymus und Oekumenius.

Ein Beitrag zur Geſchichte der neuteſtam. Exegeſe.

Man hat in der neuern Zeit auch in der Proteſtantiſchen Kirche angefangen, über den Werth und Nutzen der alten Griechiſchen und Lateiniſchen Ausleger gerechter zu urtheilen, als früherhin. Man giebt zu, daß die beſſern unter ihnen nicht ſelten die richtigſten und bewährteſten Auslegungen haben, daß ihr exegetiſches Genie und Talent, ſo wie ihre Methode oft erfreulich und muſterhaft, immer aber bildend ſind, ja daß ſelbſt die weniger guten im ſchlimmſten Falle auch durch ihre Irrthümer lehrreich ſeyn können. Kurz, man ſtimmt immer mehr darin überein, daß das genauere Studium der alten Interpreten dem gelehrten Ausleger eben ſo unentbehrlich und unerlaßlich iſt, als das der neueren. Um ſo mehr darf nachſtehender Verſuch, die Auslegungen der Alten zu den Johanneiſchen Briefen in ihrem pragmatiſchen Zuſammenhange darzuſtellen, und genauer zu charakteriſiren, wenigſtens auf Entſchuldigung hoffen.

Leider iſt nicht Alles von den Auslegungen der Alten über unſere Briefe, von denen wir Kunde haben, auf uns gekommen. Einiges iſt ganz, Anderes zum Theil verloren gegangen.

Von dem berühmten Antioch. Exegeten, Diodor von

Tarsus, bezeugt Suidas *), daß er einen Commentar über den ersten Joh. Br. hinterlassen habe. Aber nicht einmahl mehr ein Fragment ist erweislich **) davon vorhanden ***), was um so mehr zu bedauren ist, da der Tadel des Sokrates ****), daß er sich in seinen Auslegungen nur an das ψιλὸν γράμμα τῶν θείων γραφῶν gehalten habe, ihm bey uns nicht anders als zum größten Lobe gereichen kann.

Nicht weniger schmerzhaft ist der völlige Verlust der homiletischen Auslegungen des Chrysostomus über die Kathol. Briefe. Suidas †) und Cassiodor ††) bezeugen nur im Allgemeinen, Chrysostomus habe das ganze alte und neue Testament ausgelegt. Da aber Oekumenius und Theophylakt sich in ihren Commentarien zu den kanonischen Briefen zuweilen auf die Auctorität des Chrysostomus berufen, und sich auch in den Scholien bey Matthäi zu 1 Joh. 4, 7. eine Erklärung des Chrysostomus findet †††): so scheint die Existenz der Auslegungen des Chrysostomus über die Kathol. Br. eben so gewiß zu seyn, als ihr völliger Verlust.

Auch Euthymius Zigabenus soll einen Commentar über die Kathol. Briefe hinterlassen haben. Aus dem sechszehnten Jahrhundert haben wir von Jos. Simler die Kunde, daß dieser Commentar handschriftlich in der Bibliothek des Wiener Arztes Johannes Sambucus vorhanden gewesen ††††). Aber dieß ist auch die einzige Notiz davon. Die Verborgenheit, oder vielleicht gar der Ver-

*) Unter Διόδωρος.

**) Vielleicht, daß sich in den Scholien hie und da ein Bruchstück davon erhalten hat. Aber nachweislich ist nichts.

***) Von dem Original seiner Auslegungen über die historischen Bücher des A. T., die zum Theil in der Chaldäischen Kirche vorhanden sind (s. Assemanni Bibl. Orient. III. p. 28.), enthalten die Catenen einige wenige Fragmente.

****) H. E. VI, 3.

†) Unter Ἰωάννης Χρυσ. Ἁπασαν Ἰουδαϊκὴν γραφὴν καὶ Χριστιανικὴν ὑπεμνημάτισεν.

††) De instit. div. litt Praefat.: Ferunt scripturas divinas V. et N. T. ab ipso principio usque ad finem Graeco sermone declarasse Ioannem Chrysostomum. —

†††) Pag. 226. not. 98.

††††) In der Epitome Bibl. Gesner.

luſt dieſes Commentars iſt um ſo mehr zu bedauern, da ſich Euthymius durch ſeinen Commentar über die Evangelien den Ruhm eines für ſeine Zeit ausgezeichneten Auslegers erworben, und dieſen Ruhm auch bei den Neuern behauptet kann.

Wenden wir uns nun zu den theilweiſe oder ganz erhaltenen Commentarien der Alten über die Joh. Briefe.

Von dem Alexandr. Clemens berichten uns Euſebius *) und Photius **), daß er wie über mehrere altteſtam. Bücher und die Paul. Briefe, ſo auch über die ſämmtlichen Kathol. Briefe, ſogenannte Hypotypoſen geſchrieben habe; — vielleicht der erſte Commentar über die Kathol. Briefe in der alten Kirche. Es beſtanden dieſe Hypotypoſen aus kurzen exegetiſchen Bemerkungen und Summarien über die vornehmſten Stellen der betreffenden Bücher. Nun ſagt Caſſiodor ***), Clemens habe den erſten Brief Petri, 1 und 2 Joh. und den Br. Jacobi †) attico sermone erklärt, und er, Caſſiodor, habe dieſe Erklärungen ins Lateiniſche überſetzen laſſen, ita, ut exclusis quibusdam offendiculis ††), purificata doctrina eius securior possit hauriri. Dieſe lateiniſche Ueberſetzung und Verſtümmelung ſcheint uns in dem Werke unter dem Namen adumbrationes Clem. Alex. erhalten worden zu ſeyn. Es leidet keinen Zweifel, daß dieſe adumbrationes mit den Hypotypoſen, deren Euſebius und Photius gedenken, ein und daſſelbige ſind †††). Mehreres daraus über den erſten und zweyten Joh. Br. iſt in unſerer Auslegung bereits mitgetheilt worden. Zur näheren Charakteriſtik aber dieſer ſehr fragmentariſchen, ſich ſehr ungleichen, bald mehr gnoſtiſchtheologiſchen, bald mehr grammatiſchen Auslegung noch Folgendes: Zu V. 1. wird ὁ ἦν richtig auf den λόγος τοῦ θεοῦ im Sinne von Ev. 1,

---

*) S. H. E. VI, 14.

**) Biblioth. Cod. 109.

***) De institut. divin. litt. Cap. VIII.

†) Iacobi, ſchreibt Caſſiodor. Aber gewiß richtiger lieſt man Iudae, vergl. Euseb. H. E. VI, 14.

††) Darüber klagt auch Phot. a. a. O.

†††) Das Lat. adumbrationes entſpricht dem ὑποτυπώσεις (Abriſſe 2 Tim. 1, 13.). Die adumbr. zuerſt edirt in der Bibliotheca PP. Tom. III., am beſten aber von Potter Ed. Opp. Clem.

1. und ὃ ἐθεασάμεθα — ἐψηλάφησαν auf die praesentia Domini in carne bezogen. Seltsam aber ist folgendes: Fertur - in traditionibus, quoniam Ioannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens manum suam in profunda misisse et ei duritiem carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli. Zu 1, 5. ὅτι θεὸς φῶς ἐστι —, non essentiam divinam exprimit, sed declarare volens maiestatem Dei. — Cap. 2, 3. erklärt er von dem Gnostiker in seinem Sinne, der nicht anders, als tugendhaft seyn könne und aus Liebe thue. Zu 2, 13. bemerkt er: Fortes iuvenes contemnentes voluptates. 2, 23. *Qui negat filium*: ignorando eum, nec Patrem habet, neque cognoscit eum. 3, 8. *ex diabolo est*, h. e. ex patre diabolo, eundemque consectans et eligens. *Ab initio diabolus peccat*: — ab initio scilicet, a quo peccare coepit, inconvertibiliter in peccando perseverare. Zu 2 Br. 10. heißt es: Hoc in eiusmodi non est inhumanum, sed nec conquirere vel condisputare cum talibus admonet, qui non valent intelligibiliter divina tractare, ne per eos traducantur a doctrina veritatis, verisimilibus inducti rationibus. Arbitror autem, quia et orare cum talibus non oportet, quoniam in oratione, quae fit in domo, postquam ab orando surgitur, salutatio gaudii est et pacis indicium.

Ungleich wichtiger ist die Erklärung unsrer Br. von Didymus *) in seiner brevis enarratio in epistolas canonicas. Cassiodor erzählt**), daß, nachdem er nach einer guten und bewährten Auslegung derjenigen katholischen Briefe, die weder von Clemens Alex., noch von Augustin ***) erklärt worden seyen, lange vergebens gesucht habe, ihm endlich des Didymus Expositio septem canonicarum Epp. glücklich in die Hände gefallen sey, die er dann von Epiphanius Scholasticus habe ins Lat. übersetzen lassen. Nur in dieser Lat. Uebersetzung hat sich das

*) S. über diesen ruhmvollen Vorsteher der Alexandr. Katechetenschule (309 — 395 †.) Basnage animadverss. in Didymum eiusque opp. in Canisii lectt. antiq. Tom. I p. 197 sqq. und Guerike de Schola, quae Alexandr. floruit, catechet. P. 1. p. 92 sqq.

**) De institut. divin. litter. Cap. VIII.

***) Von Augustin sagt Cassiodor, er habe außer dem ersten Joh. Br. auch den Br. d. Jakobus erklärt.

Werk des Didymus, wie es scheint, ziemlich vollständig erhalten *). An seiner Echtheit ist kein Zweifel **). Schon die starke antimanichäische Richtung in der Auffassung und theol. Entwickelung bürgt dafür, auch enthält es die dem Didymus eigenthümlichen dogmat. Ansichten. Es ist von den neuern Exegeten bisher weniger beachtet und benutzt worden, als es verdient ***). Auch scheint bis jetzt unbemerkt geblieben zu seyn, daß nicht unbedeutende Fragmente des Gr. Originals sich in den Scholien zu den Kathol. Br. bey Matthäi erhalten haben, was um so erfreulicher ist, da sich auf die Weise der hie und da verdorbene und unverständliche Scholientext bey Matthäi aus der Lat. Uebersetzung, diese aber, die oft sehr dunkel und verworren ist, aus jenem berichtigen läßt.

Hier nur die vornehmsten Erklärungen von Didymus zu den Joh. Br., mit Beyfügung des Gr. Orginals aus den correspondirenden Scholien.

Zu Cap. 1, 1. bemerkt Didymus, pag. 326. H. †). Multi per haec verba putant praesentiam Salvatoris post resurrectionem factam discipulis demonstrari, asserentes, quia dixerit haec Ioannes de se caeterisque discipulis, quia prius *audierint*, quoniam Dominus resurrexit, postea vero oculis suis *inspexerint*, ita ut *contrectarent* pedes et manus (cfr. Luc. 24, 39.). — Alii vero profundius haec verba suscipiunt, eo quod non simpliciter dixerit, manus nostrae contrectaverunt, sed adiecerit, de verbo vitae; insuper et illud: quod erat ab initio, — und nun führt er die Erklärung der Stelle von dem persönlichen Logos weiter aus. Es heißt dann pag. 327. H. in Beziehung auf das ἦν: Singula namque creaturarum *aliquid* esse dicuntur, ut et esse

*) S. Bibl. Patr. magna. Col. Tom. IV. p. 248. sqq. und Bibl. PP. maxima Lugd. Tom. IV. p. 319 sqq. Der Herausgeber bemerkt (Bibl. max. p. 337.): quantum ex ipsa colligere potuimus compositione, aliqua paucula tamen desiderari videntur.

**) S. gegen die Zweifel an der Echtheit Basnage a. a. O. p. 199 sqq.

***) In Rosenm. Histor. interpret. wird Didymus nicht einmahl erwähnt, obgleich Hieronymus ihn als seinen Lehrer rühmt, und ihn unter denen, deren Commentarien er in den seinigen benutzte, immer mit nennt. Aber Richard Simon gedenkt seiner sehr ehrenvoll, obgleich kurz, in der Histoire des princip. Comment. p. 456. 5. sqq.

†) Nach der Bibl. maxima citirt.

angelum, coelum, solus autem Salvator est omnino, quod est, quo participantia universa veniunt ad essentiam. Huius autem quilibet auditum prius per introductionem doctrinae suscipiens ad hoc venit, ut eum disciplinabiliter possit inspicere, post multam scilicet exercitationem, quae contractio de verbo vitae vocatur. Qui utique vere dixit: Ego sum vita. — Exponitur autem etiam sic de eo, qui erat in principio, per legem audivimus et prophetas, quia venturus esset, hunc venientem aperte oculis nostris vidimus, non fatuite consentientes ei, qui in carne visus est, sed cum multa contrectatione perscrutantes scripturas de ipso testimonia perhibentes: et ita credidimus de verbo vitae. Das Original der letzteren Stelle von singula namque iſt nicht zu verkennen in dem Scholion bey Matthäi p. 213.: Ἕκαστον τῶν γεννητῶν τί εἶναι λέγεται, οἷον εἶναι ἄγγελος, εἶναι ἥλιος, εἶναι οὐρανός. μόνος δὲ ὁ σωτὴρ καθάπαξ ὢν τυγχάνει, οὗ μετέχοντα τὰ πάντα εἰς ὕπαρξιν ἔρχεται. Τούτου ἀκρόασιν πρότερον κατὰ εἰσαγωγικὴν διδασκαλίαν δεξάμενός τις ἔρχεται*), εἰς τὸ ἰδεῖν αὐτὸν ἐπιστημονικῶς μετὰ πολλὴν γυμνασίαν, ἥτις ψηλάφησις περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς εἴρηται, τῆς εἰποὺσης, ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ ζωή. Λελέξεται δὲ καὶ οὕτω περὶ τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος, ἀκηκόαμεν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, ὡς ἐλεύσεται, τοῦτον ἐλθόντα ἐμφανῶς τοῖς ὀφθαλμοῖς εἴδομεν, οὐχ, ὡς ἔτυχε, συγκαταθέμενοι τῷ ὀφθέντι (ἐν) σαρκὶ, ἀλλὰ μετὰ πολλὴν ψηλάφησιν, ἐρευνῶντες τὰς περὶ αὐτοῦ μαρτυρούσας γραφὰς, ἐπιστεύσαμεν τῷ περὶ τῆς ζωῆς λόγῳ **). Ueber den Unterſchied zwiſchen ἐωράκ. und ἐθεασάμ. bemerkt Dyd. mehr ſpitzfündig, als wahr p. 327. B.: Quis in humanitate Christi videt eum sensibiliter, perceptionem habens visibilis personae, advertens (animadvertens) autem divinitatem, inspicit eum gloriam habentem tanquam unigeniti a patre, plenum gratia et veritate. 1, 5. wird ſo umſchrieben pag 327. D.: Ab ipso Salvatore annuntiationem discipulis factam scripsit, qua declaratur, quia (cum?) Deus lux sit, nullas tenebras (was er nachher de cunctis speciebus ignorantiae atque malitiae erklärt) habet in semet ipso, hanc annuntiationem et vobis inquit, of-

*) Vergl. hier Oekumenius.

**) Aehnlich Oekumenius, aber kürzer.

ferimus, ut eandem, quam nos, de Deo sententiam habeatis, quoniam deus lux est. Lux vere est Deus intelligibilis et perpetua.

Zu Cap. 2, 3. heißt es: pag. 327. G. Sciendi seu cognoscendi sermo in script. div. praecipue non semper notitiam manifestat, nisi experimentum alicuius habere rei et uniri tamquam in eo, qui non scivit peccatum. Das Orginal f. Scholion Matthäi p. 416. Τὸ γινώσκειν ἐν τῇ γρ. μάλιστα οὐκ ἀεὶ τὸ ἐπίστασθαι δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὸ πεῖραν τινὸς ἐσχηκέναι καὶ ἡνῶσθαι αὐτῷ — Eben ſo findet ſich zu den Worten pag. 327. H.: His ita distinctis, qui dicit se scire Deum — bis nam qui non servat ea, palam est, quod a scientia dei videtur extraneus — das Orginal bey Matthäi p. 216: ὁ λέγων — ἔξω τῆς γνώσεως τυγχάνων. Zu 1, 7. hat Didymus die eigenthümliche Bemerkung p. 328. C.: sed mandatum vetus etc, quia forte derogabant aliqui Evangelistae tunc doctrinae tanquam heri et nuper inceptae, docet quia mandatum scribit non tunc primitus hominibus datum, sed vetus et quod antiquitus habuerunt. Er verſteht aber darunter das Gebot der Liebe, welches darum alt genannt werde, entweder weil es ſchon im A. T. gegeben, oder weil es als ein Naturgeſetz zu betrachten ſey. In Beziehung auf das letztere bemerkt er pag. 328. C. D.: Poterit autem aliter dicere, quomodo possit intelligi hoc mandatum, quod scribitur de caritate proximi, ab initio esse et ab iis, quibus nunc scribit auditum, cum non Iudaei sed gentiles essent: sicut ostendit finis epistolae. Hoc enim sermone terminatur: Filioli custodite vos ab idolis. Unde considerandum est, ne forte vetus mandatum dicat et ab initio existens, quod etiam ab omnibus hominibus est auditum, i. e. amabile effectum (amabilem affectum?) per naturalem accedentem sensum (ἢ κατὰ φυσικὰς ἐννοίας φιλικὴ διάθεσις). Omnes enim homines cum sint naturaliter mansueta et communia (κοινωνικὰ) animalia, diligunt proximos. Das Orginal d. St. ſ. Scholion p. 216. 217. ἴσως ἐρεῖ τίς, πῶς — γράφεται. Dann nach einem nicht hiehergehörigen Einſchiebſel: εἰ δὲ οὐχ Ἰουδαῖοι ἦσαν, ὡς παρίστησι τὸ τέλος τῆς ἐπιστ. — τοὺς πλησίον. Von der Bemerk. zu 2, 15., pag. 328. E. daß unter κόσμος nicht die phyſiſche Welt an ſich, ſondern der weltliche Sinn zu verſtehen ſey, findet ſich bis zu den Worten militare adversus animam designatur das Orginal wörtlich in dem Scholion bey

Matthäi zu V. 15.: p. 218. μὴ ἀγαπᾶτε — σημαινομένη δι' ἐπιθυμίας σαρκὸς, τῆς στρατευομένης κατὰ τῆς ψυχῆς [καὶ ὀφθαλμῶν ὄρεξις]. Die eingeklammerten Worte, die mit dem unmittelbar Vorhergehenden in keinem Zusammenhange stehen, sind der unvollkommene Anfang einer Erklärung der ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, die in der Uebersetzung so lautet: *Ad haec autem oculorum concupiscentia est omne, quod per aspectum ad dilectionem irrationalem usque perducit.* — Der Schluß des Scholions zu V. 15., δυνατὸν δὲ — καὶ ἀγαπῶν τὸν θεὸν, findet sich wörtlich bey Didymus pag. 328. G. Possibile est ex praesentibus — permanet in aeternum. — Zu beachten ist, was Didymus pag. 328. G. H. zu 2, 18. bemerkt: Non de omnibus, qui fallacem doctrinam habent, haec scribuntur, sed de solis declinantibus ad falsam sectam post institutionem evangelicam, qui tamquam ex christianis facti noscuntur antichristi. Zu 2, 29. entspricht das Scholion bey Matthäi p. 221. wörtlich der Erklärung von Didymus pag. 329. B.: Qui disciplinariter (ἐπιστημονικῶς) animadvertit (διειληφὼς) de Deo, qui substantialiter iustus est, mox scit, quoniam ex eo generatur, qui iustitam eius facit. Zu 3, 2. ist der Zusammenhang von Didymus richtig und einfach entwickelt worden p. 329. D.: Per ea, quae scribit — mundus corde consistens. Zu 3, 8. entspricht d. Scholion bey Matthäi p. 221. 222. der Erklär. des Didymus pag. 330. B. vom Namen und Wesen des Teufels wörtlich, und läßt sich jenes aus dieser vervollständigen, berichtigen und erklären: Quoniam prae cunctis (also πρὸ πάντων ist zu lesen) diabolus versus est ad peccandum, ex eo nomen habet (ἐπειδὴ γὰρ (πρὸ) πάντων τραπεὶς ὁ διάβολος ἐν τῷ (εἰς τὸ) ἁμαρτάνειν γέγονεν, ἐξ αὐτοῦ χρηματίζει). Diabolus ergo graeco vocabulo seductor seu accusator, vel derogator significat (ist wohl eine Bemerk. des Uebersetzers). Et omnis, qui operatur peccatum, potest tali appellari vocabulo (das Scholion ganz abrupt: πᾶς ὁ ἁμαρτικῶς, wofür Codex D. ἁμαρτηκὼς, vielleicht richtiger ἁμαρτίαν ἐνεργῶν). Possibile enim (autem) hoc — etiam sic intelligi. Qui omni homine faciente peccatum diabolus per eum ab initio, habens principatum in eo, qui peccat, per submissiones malignarum cogitationum, sicut in Iuda factum, tum, cum misisset diabolus in cor eius etc. Das Scholion: προάρχεται γὰρ ἐν τῷ ἁμαρτάνοντι δι' ὑπερβολὴν (wofür schon Matthäi richtig ὑποβολὴν conjecturirte:; vielleicht ist δι' ὑποβολῶν μι

leſen) λογισμῶν πονηρῶν, ὡς ἐπὶ τοῦ Ἰούδα. Auch das Scholion: εὐ δὲ καὶ τὸ εἰπεῖν, ποιῶν, ἀλλ' οὐ ποιήσας, τοῦ μετανοήσαντος οὐκ ἔτι ὄντος ἐκ διαβόλου, ἀλλὰ μόνου τοῦ ἐνεργήσαντος αὐτὴν ἔτι, findet ſich wörtlich in Didymus p. 330. F., wo das letztere deutlicher ſo heißt: sed *ille* sit ex eo, qui operatur ad peccatum. — Zu ἔργα τοῦ διαβόλου: opera diaboli sunt ea, quae Satanae voluntate perficiuntur. Zu 3, 9. iſt das Scholion bey Matthäi p. 222. faſt ganz aus Didymus genommen, p. 330 H bis 331. B., nur iſt dort alles untereinander geworfen, was hier in ſeiner natürlichen Ordnung ſteht. Quia non possit peccare, qui ex deo natus est, etiam causam dixit. Idem (dicens λέγων in d. Schol.) quia semen eius in eo manet, quod divinitus venit. Hoc semen aut virtus est aut spiritus filiorum adoptionis, et si propterea peccare nequit, possibilitas haec naturalis non est. Zu 3, 12. iſt die Auflöſung der Conſtruction zu bemerken: ne in maligno secundum Cain esse reperiamur, qui —. Zu 4, 1. entſpricht dem Scholion bey Matthäi p. 224. die Erklärung des Didymus wörtlich: Quemadmodum ante adventum Chr. — ut alii quidem credamus, alii resistamus. Man ſieht aus der Vergleichung, daß die richtige Leſeart des Scholions προεβλήθησαν iſt, nicht προεκλήθησαν, (d. Ueberſ. hat producti), und daß Matthäi am Schluß des Scholions τὸ μεν τὸ δὲ in τῷ μεν — τῷ δὲ richtig corrigirt hat. — Anzumerken iſt die von Didymus gegebene Erklärung, warum und in welchem Sinne hier der Plural τὰ πνεύματα ſtehe: Idem spiritus in diversis describitur, qui eo participantur. — Possibile est, — et uniuscuiusque sacri doctoris disciplinam spiritum eius dici: — auch über ψευδοπροφῆται iſt Gutes bemerkt. Das ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα wird richtig erklärt von der Menſchwerdung Chriſti mit Rückſicht auf Philip. 2, 7. 1 Tim. 3, 16. Auch Didymus gebraucht das solvere Iesum zur Erklärung des μὴ ὁμολ. τ. Ἰησοῦν. Das zum Theil ſinnloſe Scholion zu 4, 2. bey Matthäi p. 224. ſcheint ein verſtümmeltes Bruchſtück aus Didymus zu ſeyn, und daraus erklärt werden zu müſſen, vergl. enarrat. p. 332. B. C.: Sunt autem quidam haeretici, qui neque usque ad sermonem — mit πολλοὶ γὰρ γλώσσῃ μόνον λέγουσιν, dem Sinne nach ganz daſſelbe; ferner: possunt (igitur) haec etiam figuraliter exponi (2 Kor. 4, 10.) — vergl. mit Scholion, ἀλλ' ὡσπέρ ἐστι νοεῖν Παῦλον λέγοντα τὸ, πάντοτε u. ſ. w. Das Scholion zu 4, 3. pag. 225. iſt ganz aus Didymus enarratio p. 332. C. am Ende und D. Anfang. Der unverſtänd-

liche Schluß des Scholions τοῦ (τὸ) λέγειν καὶ νῦν πρακτικῶς ἀκουστέον ist vielleicht aus Didymus zu ergänzen und zu erklären: Quod autem ait nunc, per hoc, quod agitur ab illis intelligendum est. Eine richtige Bemerk. hat Didymus über das ἀκούειν: es sey so zu verstehen, ut consentiamus, et quae dicuntur, audientes faciamus. Zu 4, 7. ist das Scholion des Cod. D. πότε δὲ τοῦτο — τὸν πλησίον aus der enarratio des Didimus genommen, p. 323. C. quando autem haec magis provenire — dum mandatum acceperit, proximum diligendi. Zu 4, 12. erörtert Didymus den Begr. des ὁρᾶν τὸν Θεὸν, und den Unterschied des Sinnlichen und Uebersinnlichen darin.

Zu 5, 1. entspricht das Scholion bey Matthäi p. 228. der Erklärung des Didymus wörtlich pag. 333. G. qui ex deo nascitur — diligere genitorem; nur hat der Scholiast einiges ausgelassen. Die Stelle des Scholions: οὐ γὰρ ὁ ψιλὴν συγκατάθεσιν ἔχων περὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ διαλήψεως (wo Matthäi τῆς περὶ τοῦ Χρ. διαλήψεως corrigiren und διάληψις von der notitia verstehen will), γεννάται ἐκ Θεοῦ — kann aus der Uebersetzung: non solam confessionem huius de assumptione Chr. — berichtigt und erklärt werden; es ist also περὶ τῆς τοῦ X. ἀναλήψεως zu lesen, vergl. p. 333. H. dispensatione completa etc.

Zu 5, 3. ist das Scholion bey Matthäi wieder ganz aus Didymus genommen, pag. 333. H. 334. A.: Subsistentia et ut ita dicam materia caritatis a conversatione praesentis mundi. Zu 5, 14. ist der Gedanke des Joh. gut entwickelt. Eben so wird 5, 18. 19. verständig erklärt und gegen manichäischen Mißverstand gesichert pag. 334. C. Das Scholion zu 5, 18. Matthäi p. 231. entspricht der Bemerk. d. Didymus völlig; eben so das Scholion zu 5, 19. dem Sinne nach, und zu 5, 20. den Worten nach, vergl. p. 334. F. und 335. A. Intellectus, quem dedit, — in quo cognoscit eum, wonach das Scholion zu verbessern und zu erklären ist. Auch das Scholion zu 5, 21. ist wörtlich aus Didymus genommen p. 334. C. Man sieht, Didymus hielt den Brief für eine encyliſche, wahrhaft kathol. Epistel. Aber auch die andere Erklärung von εἰδώλων kennt er, wonach darunter die idola facta et plasmata der Irrlehrer zu verstehen seyen. Das Scholion zu 2 Br. 6. bey Matthäi p. 232. 233. findet sich wörtlich bey Didymus p. 335. C. F. Quod enim actuales, — ambulat utique secundum mandata. Eben so das Scholion bey Matthäi zu 3 Br. 11. vergl. Didymus p. 336. A. B.

Unter allen uns erhaltenen Griechischen Commenta-

rien zu den katholischen Briefen, insbesondere den Johanneischen, ist der ausgezeichnetste unstreitig der des Oekumenius, Bischof von Trikka (um 960). Der Charakter dieses Exegeten ist im Allgemeinen bekannt genug *). Was seine Auslegung der Joh. Br. betrifft, so theile ich, da sie mir bei der Ausarbeitung meines Commentars zum ersten Briefe leider noch nicht zu Gebote stand, die vornehmsten Scholien zum ersten Briefe daraus mit **).

Die ὑπόθεσις und die κεφάλαια des Oekumenius sind ganz dieselbigen, wie bey Matthäi; es sind die Euthalischen. Zu 1, 1 f. macht Oek. die Bemerkung: τοῦτο πρὸς Ἰουδαίους καὶ πρὸς Ἕλληνας, οἳ καὶ νεώτερον διαβάλλουσι τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον, δείκνυσι οὖν, ὡς καὶ παλαιὸν τοῦτο. Aber anders, als Grotius, der diese Beziehung auch annimmt, versteht er unter dem λόγος τῆς ζωῆς den substantiellen Logos Ev. Joh. 1, 1 ff. In der weitern Entwickelung des Satzes scheint er den Didymus benutzt zu haben; er ist aber kürzer und klarer. Er giebt das τὸ ἐξῆς des verwickelten Satzes V. 1 — 3 so an: ὃ ἦν — ἐψηλάφησαν (was er wie Didymus erklärt) περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, ἥτις ζωὴ ἐφανερώθη, ἣν καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, λέγω δὲ τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἐστιν (ἦν) πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν, — ὃ τοίνυν ἑωράκαμεν, τοῦτο καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν. ἐνταῦθα τοίνυν ἐστὶν ἡ ἀπόδοσις u. s. w., wobei er die gute Bemerkung macht, der Satz sey zu erklären aus der χρῆσις τοῦ συντετμημένου λόγου. 1, 4. erklärt er die χαρὰ πεπληρ. von der Freude über die Gemeinschaft mit Gott. Er las aber offenbar ἡμῶν, denn er erklärt die Stelle auch von der Freude der Apostel über die Verbreitung des Ev., als den Lohn ihres Amtes. Zu 1, 5. erklärt er sich ähnlich, wie Didymus. Zu μετ' αλλήλων 1, 7. bemerkt er, δῆλον δὲ, ὅτι τῆς (κοινωνίας) ἡμῶν τε καὶ τοῦ φωτός. Den

*) S. Rich. Simon Hist. des princ. comment. pag. 458. Rosenmüller Hist. interpret. Tom. IV. pag. 263., und Noesselt (Augustin) de catenis Patrum Graecorum §. IX.

**) Da ich vergebens bemüht gewesen bin, der Pariser Ausgabe der Opp. Oecum. 1630. habhaft zu werden, so bin ich genöthigt, mich einer weniger bekannten Edition der kathol. Br. unter dem Titel: Οἰκουμ. ἐξηγήσις εἰς τὰς καθολικὰς λεγομ. ἐπιστολάς ed. Barth. Coppen, Rostochiensis, Frankof. 1610. 4. zu bedienen.

Uebergang zu καὶ τὸ αἷμα I. X. entwickelt er so, daß er die Versicherung von der Versöhnung Christi ansieht als tröstliche Antwort auf die Frage des sündbewußten Gewissens: πῶς ἐσται τοῦτο ἡμῖν; Zu 1, 8, 9. macht er aufmerksam auf das paränetische Moment in der nachdrücklichen Wiederholung des Gedankens von dem Bewußtseyn der Sünde. Dieß sey Joh. Lehrart, der Lehrart Jesu nachgebildet. Δίκαιος erklärt er von der Eigenschaft Gottes (Güte), keinen reuigen Sünder zurückzustoßen. Unter dem λόγ. τοῦ θεοῦ 1, 10. versteht er theils das altteſtam., theils das neuteſtam. Gotteswort.

2, 1. giebt er den Uebergang und Zusammenhang richtig an. Cap. 2, 2. bemerkt er, περὶ ὅλου τοῦ κόσμου beziehe sich entweder auf den Jüdischen Partikularismus, der die Heiden von der Seeligkeit ausschließen gewollt, oder auf den Gegensatz zwischen den schon Christgewordenen und den μετέπειτα πᾶσι. Ueber παρακλητὸς sagt er, es sey so viel, als τὸν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν πατέρα παρακαλοῦντα, ἤτοι προτρεπόμενον. Ἀνθρωπινώτερον δὲ ταῦτα καὶ οἰκονομικώτερον εἴρηται. Zu 2, 3. macht er zuerst auf den Zusammenhang des Folgenden mit 1, 5. 6., sodann darauf aufmerksam, daß Joh. 2, 3. das γινώσκειν einmahl im gewöhnlichen Sinne (ἐν τούτῳ γινώσκομεν) und dann im emphatischen Sinne gebraucht von der κοινωνία, der ἀνακράσις πρός τινα, (ἐγνώκαμεν τὸν θεὸν), welches Joh. Art sey, ὁμωνυμίαις χρῆσθαι κατὰ ταὐτόν. Den Uebergang von 2, 6. zu dem folgenden giebt er so an: Joh. spreche jetzt von der Liebe zu den Brüdern, weil sich darin die Liebe zu Gott am deutlichsten kund gebe. Seltsam genug setzt er φῶς πρὸς τὸν ἀδελφὸν, als wäre es eine Joh. Redensart, synonym mit ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν. Da der Brief ein ganz katholischer Brief sey, der κοινῶς an alle Juden und Heiden (nemlich Christen) gerichtet sey, so sagt er, die παλαιὰ ἐντολὴ sey theils wegen der Juden von dem altteſtam. Liebesgebote, theils wegen der Heiden von dem Naturgesetz der Liebe zu verstehen, dem νόμος ἐν τῷ τῆς καρδίας πυξίῳ φυσικαῖς ἐννοίαις ἐγγεγραμμένος. Das neue Gebot versteht er zwar auch von der Liebe, aber, als wäre es ein anderes, als das alte, erklärt er es von dem neuteſtam φῶς τῆς ἀγάπης, welches τὸ ἀληθὲς habe ἐν τε τῷ οἰκοιωσαμένῳ ὑμᾶς θεῷ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας καὶ ἐν ὑμῖν τοῖς κεκοινωνηκόσιν αὐτῷ, also von der eigentlich Christlichen Gottes- und Lichtgemeinschaft, woraus ein neuer Liebesgeist hervorgehe. Man

könne, ſagt er hinzu, den Unterſchied aber auch ſo verſtehen, daß das altteſtam. Liebesgebot nur den Volksnächſten zu lieben gebiete, das neuteſtam. aber auch die Feinde. Merkwürdig iſt auch, daß er παράγεται nimmt für οἰχίσθε, ἀφανιζέσθω. — Zu 2, 9 f. nimmt er: ἡ τῷ φωτὶ εἶναι für εἶναι τοῦ Χριστοῦ. Der Beweis komme aber darin, daß Chriſtus ja auch für unſere Brüder geſtorben ſey, oder auch, daß Chriſtus unſer Bruder ſey Hebr. 2, 12. Cap. 2, 12—14. verſteht er v. d. Joh. hier die διάθεσις der Briefempfänger anderer und zwar in Beziehung auf die κατὰ τὴν σωματικὴν αἴσθησιν προσαγωγή τε καὶ προσοχή. Das ἔγραψα V. 14. nimmt er ſo: εἶτα πάλ' ἑτέραν ἐπιβολὴν τὸ αὐτὸ ἐπαναλαμβάνει, πρὸς τὸ μέτρον τῆς πνευματικῆς ἡλικίας τὸν διδασκαλικὸν λόγον ἁρμοζόμενος. Die Ermahnung V. 15. bezieht er vorzugsweiſe auf die παιδία, ἐπέστραι γὰρ ἀεὶ τὰ παιδία περὶ τὸ φαινόμενον ἡδύ. Das Folgende, die weitere Begründung der Ermahnung, will er auf die Väter und Jünglinge bezogen wiſſen. Von κόσμος ſagt er, es ſey hier ὁ στρεφετὸς ὄχλος, der von der Liebe Gottes nichts wiſſe. Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ ſeyen τὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ἐκτελούμενα, ἃ διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὴν ἐπιθυμίαν ἀνακινεῖ. Διὰ γὰρ τῶν ὀφθαλμῶν, τοῦ κυριωτάτου τῶν αἰσθητηρίων, καὶ τὰ λοιπὰ περιέλαβε. Unter der ἀλαζονεία verſteht er τὸ ὑπὲρ πάντας εἶναι ὑποβαλλούσης τῆς ἐπιθυμίας, ὡς ἂν ἀδεῶς πᾶν τὸ ἐπελθὸν κατεργασθείη τῷ ἀλαζόνι. Aufmerkſam auf die paränetiſchen Zwecke des Br. fügt er zu 2, 17. hinzu: οὐκ ἔστι δὲ σωφρόνων, τὰ μὲν ἑστῶτα καταφρονητικῶς παρορᾶν, τῶν δὲ ἀφανιζομένων ἀντέχεσθαι. Zu 2, 18. fehlt ihm die richtige Einſicht in den hiſtoriſchen Begriff der ἐσχάτη ὥρα. Mit Chryſoſt. verſteht er es von der Zeit ſeit der Ankunft des Erlöſers, weil πάντως τὸ ἀπὸ τοῦ μέσου πᾶν ἔσχατον λέγεσθαι οἰδὲν ἀπεικός. Es könne aber auch hier ſo viel ſeyn, als τὸ χείριστον, ὡς ὅταν φαμὲν, εἰς ἔσχατον ἀφῖγμαι κακοῦ. 2, 19. vermißt er die Klarheit der Rede, es müſſe ergänzt werden: καὶ πόθεν οὗτοι οἱ ἀντίχριστοι; Aber vielleicht wolle Joh. durch die συγχύσεις τοῦ λόγου τὸ περὶ αὐτοὺς ἀηδὲς andeuten, — was freylich ſeltſam genug wäre. Das ἀλλ' ἵνα ergänzt er ſo: νῦν δὲ τοῦτο πεπόνθασιν. Den Zuſammenhang und Uebergang von 2, 19. zu 2, 20. 21. nimmt er ſo: ὡσπερεὶ ἔλεγεν: ἀλλὰ τί ταῦτα πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ διεξέρχομαι, ὡς πρὸς ἀγνοοῦντας; Zu

2, 22. will er vor τίς der Deutlichkeit wegen καὶ ergänzt wiſſen. Καὶ Anf. V. 25. nimmt er für γάρ. Die ἐπαγγελία verſteht er von Ev. 17, 21. und 3. V. 27. conſtruirt er ſo, daß er μενεῖτε ἐν αὐτῷ als Nachſatz des Ganzen anſieht, die unregelmäßige Conſtruction aber καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ſo auflöſt: καὶ ὑμεῖς — ἐπεὶ τὸ χρίσμα — μένει, οὐ χρείαν ἔχετε. 2, 28. 29 entwickelt er den Zuſammenhang ſo, daß er zwiſchen beyden Verſen die Frage ergänzt: τίνα κατορθωκότες εὑάρεστοι αὐτῷ γένοιντο; Zu V. 29. ſetzt er erklärend hinzu: ὁ δίκαιος δικαίους γεννᾷ.

3, 2. ſagt er erklärend: εἰ δὲ μὴ ἤδη ἐφανερώθη τοῦτο (nemlich ὅτι εἰς υἱοὺς θεοῦ ἀνελήφθημεν) μὴ θορυβεῖσθε. τὸ γὰρ νῦν ἄδηλον φανερὸν γενήσεται, ἐκείνου ἀποκαλυπτομένου. Ὅμοιοι erklärt er durch κατὰ τὴν τῆς δόξης ποιότητα. 3, 4. erklärt er ἁμαρτία durch ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπόπτωσις, ἀνομία aber durch ἡ περὶ τὸν θεὸν νόμον πλημμέλεια. Dann zeigt er, wie jenes immer auch dieſes ſey. 3, 5. nimmt er καὶ ἁμαρτιὰ — καὶ für διότι. 3,6.7. bezieht er etwas dunkel das ὁρᾶν auf φανερωθέντος αὐτοῦ, von welchem ὁρᾶν die Unzugänglichkeit für die Sünde ein Zeichen ſey. Dann aber ſagt er: ἑωρακέναι und ἐγνωκέναι ſey weder von der ſinnlichen ὄψις, noch von der πρόχειρος φαντασία zu verſtehen, ſondern von der κρίσις und ἐπιστημὴ in dem Glauben an Chriſtum. Ἐκεῖνος bezieht er auf Gott. Das Scholion zu 3, 8. iſt ganz aus Didymus genommen. Gut knüpft er den Zuſammenhang von 3,10.11. durch die Bemerk: ἐπεὶ καὶ πλήρωμα πάντων ἡ ἀγάπη. Den Uebergang von 3, 16. 17. knüpft er ſo: Τί φημι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τιθέναι; ὅπου ὁρῶμεν, μηδὲ τὴν τῶν ἀναγκαίων χρείαν ἀναπληροῦντας τινὰς τῶν ἀδελφῶν. 3, 19. verſteht er ſo: ἐν τούτῳ ſey ἐν τῷ μὴ λόγῳ ἀγαπᾶν, ἀλλ' ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι ſey zu verſtehen von dem Widerſpruch zwiſchen Wort und That. Darnach aber erklärt er: Ὅλος οὖν ὁ λόγος (3, 19. 20.) ἐστὶν τοιοῦτος: Τεκνία μου, μὴ ψευδώμεθα εἰς ἀλλήλους, ἐν τῷ τῇ γλώσσῃ μόνῃ ἀγαπᾶν, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ τὴν ἀγάπην ἐπιδεικνύωμεν. Ἐν τούτῳ γὰρ γνωσόμεθα, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας, τουτέστιν, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν. Καὶ ὅ λέγομεν, ὡς τοῦ θεοῦ ἐπισκοποῦντος λέγωμεν. — Εἰ γὰρ μὴ οὕτω ποιῶμεν, ἀλλὰ, λεγόντων ἡμῶν ἀγαπᾶν, ἡ καρδία ἡμῶν (συνείδησις) καταγινώσκῃ ἡμῶν ψεύδους, ἁμαρτάνομεν. Πῶς; οἰόμενοι λανθάνειν τὸν πανταχοῦ παρόντα θεόν. — —

4, 1. giebt Oek. den Zuſammenhang mit dem Vorher-

gehenden ſo an, daß Joh., nachdem er von der Bruderliebe geſprochen, nun auch zeigen wolle, wie man in der Liebe die falſchen und wahren Brüder unterſcheiden müſſe. 4, 2. πᾶν πνεῦμα, ἤτοι προφητείας ἀξίωμα, ἢ ἀποστολῆς —. Οἱ ἀντίχριστοι τοντέστιν οἱ πρόδρομοι τοῦ ἀντιχρίστου. Ἐν σαρκὶ ἐληλ. — ſey zu verſtehen von der παρουσία des Herrn ἐν σαρκί. 4, 7. Δείξας τίνα χρὴ ἀγαπᾶν, ὅτι τοὺς ὁμοιότροπους, ἔχεται λοιπὸν τῶν ἐξ ἀρχῆς, ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι λέγων καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὸν ἀγαπῶντα —. 4, 11. giebt er den Zuſammenhang ſo an: Εἰ οὖν οὕτως ἠγάπησεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς, καίτοι μηδὲν εἰς φύσιν αὐτῷ κοινωνοῦντας, πολλῷ πλέον ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς τοὺς ὁμοφυεῖς ἡμῖν ἀγαπᾶν, καὶ γνόντες τὸ ἀπὸ τῆς ἀγάπης καλὸν, ἀλλήλοις τοῦτο διακονεῖν. 4, 17. bezieht er die παῤῥησία auf das Vertrauen zu Chriſto als Richter. Καθὼς ἐκεῖνος — ἐν κόσμῳ τούτῳ verſteht er ſo: ὡς ἐκεῖνος ἦν ἐν τῷ κόσμῳ ἄμωμος καὶ καθαρὸς — (vergl. Ev. Joh. 14, 30.) οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐσόμεθα ἐν τῷ κόσμῳ. Τὸ γὰρ ἐστὶ καὶ ἐσμὲν κατὰ ἀντιχρονίαν κεῖται, ὡς τῇ γραφῇ ἔθος. 4, 20. nimmt er Rückſicht darauf: ἐ ρελκυστικὸν γὰρ ὅρασις εἰς ἀγάπην. Εἰ δὲ τοῦτο, ὁ τὸ μᾶλλον ἐφελκόμενον εἰς ἀγάπην παῤ οὐδὲν ποιούμενος καὶ τὸν ἀδελφὸν, ὃν ἑώρακε, μὴ ἀγαπῶν, πῶς τὸν Θεὸν, ὃν οὐχ ἑώρακε, φάσκων ἀγαπᾶν, ὃς μηδὲ συνήθης ἐστὶν αὐτῷ, μηδὲ αἰσθήσει μηδεμιᾷ ληπτὸς, ἀληθεύων φωραθείη;

5, 1 – 5 iſt der Zuſammenhang gut und natürlich angegeben. Aber V. 6 faßt er den Zuſammenhang und Sinn zu künſtlich. Weil, ſagt er, Joh. vorher der τεκνώσεις Θεοῦ καὶ τόκου gedacht habe, alle Geburt aus Gott aber durch die Taufe geſchehe, ſo ſage er: οὗτος — —. Es ſey alſo der Zuſammenhang des Ganzen dieſer: Da alles, was aus Gott geboren iſt, die Welt überwindet, ſo frage ſich, πῶς ἐγεννήθη; Διὰ ὕδατος φησι, καὶ αἵματος. ὁ γὰρ ἐλθὼν — —. Dann fährt er fort, Johannes wolle zuerſt zeigen τοῦ υἱοθετοῦντος ἡμᾶς Χριστοῦ τὴν ἀνάδειξιν, ὅτι ὁ ἐν αὐτῷ ἄνθρωπος πρῶτος υἱοθετεὶς ὑπὸ Θεοῦ καὶ ἡμῖν διὰ τῆς ἑαυτοῦ υἱοθεσίας ἐχαρίσατο τὸ τοιοῦτον ἀξίωμα, Ὃ καὶ κατὰ καιροὺς τρεῖς ἐξεφάνθη. Das ὕδωρ bezieht er nun auf die Taufe im Jordan und das Zeugniß Gottes daben, das αἷμα auf den Tod (beſonders vergl. Joh. 12, 28.), das πνεῦμα auf die Auferſtehung, ὅτε ὡς Θεὸς ἀνέστη ἐκ τῶν νεκρῶν. Θεοῦ γὰρ τοῦτο μόνου λοιπὸν, τὸ ἀνιστᾶν ἑαυτόν. Τῇ δὲ πνεύματος φωνῇ σημαίνεται ὁ Θεὸς, ἐπεὶ

καὶ πνεῦμα ὁ Θεός. 5, 10–12. wird der Zusammenhang richtig angegeben: Wer das Zeugniß G. nicht annehme, vergehe sich zwiefach, er mache Gott zum Lügner und beraube sich des ewigen Lebens in der Kindschaft Gottes. 5, 13 ff. betrachtet er als einen Epilog: ὡς ἐν ἐπιλόγῳ ἀνακεφαλαιοῦται καὶ φησιν: ἔγραψα ——. Unter ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ sey zu verstehen die ὑπ' ἐκείνου παραδοθεῖσα ἡμῖν Θεοσεβεία. 5, 16. 17. versteht er unter der Sünde zum Tode die verzweiflungsvolle. Dann aber fügt er hinzu: ἀλλὰ καὶ μνησικακοῦντες πρὸς Θάνατον ἁμαρτάνουσιν, nach Prov. 12, 28. (was ohne Einsicht in den wahren Sinn der Stelle gesagt ist). Zu V. 18. bemerkt er, der aus Gott Geborene sündige weder πρὸς Θάνατον, noch μὴ πρὸς Θάνατον. Auch legt er, wie alle Gr. Ausleger, großes Gewicht auf das τηρεῖ ἑαυτὸν, um die menschliche Freyheit zu retten. 5, 20. erklärt er διάνοια durch διάγνωσις. — Es wird nicht klar, worauf er οὗτος bezieht; doch sagt er οὗτος sey ἀντὶ ἀναφορικοῦ ἄρθρου. Er scheint aber ἐν τῷ vor υἱῷ nicht gelesen zu haben. 5, 21. stimmt er mit der von Didymus zuerst genannten Auslegung überein.

Außer Oekumenius haben wir auch noch einen Commentar zu den sämmtlichen kathol. Br. von Theophylakt (um 1078). Aber leider ist mir, aller Bemühungen ungeachtet, nicht möglich gewesen, die Venet. Ausgabe der sämmtl. Werke Theophylakts, worin dieser Commentar allein zu finden ist, aufzutreiben. Ich muß mich also alles eigenen Urtheils darüber enthalten, und mit dem, was Nösselt und Rosenmüller*) darüber sagen, zur Zeit begnügen.

Die kleineren, wie die größeren Scholien zu den kathol. Br. bey Matthäi, die letzteren aus den Mosk. Handschriften D und H, sind von mir theils im Commentar benutzt, theils in der Untersuchung über Didymus näher charakterisirt worden. Nachträglich hier nur noch dieß: Der Codex D wird von Matthäi ins 11te Jahrhdt., Cod. H aber ins 12te oder 13te gesetzt. Matthäi bemerkt, daß jener den besseren Scholientext enthalte, was durch die angestellte Vergleichung bestätigt wird. Auch daß diese Scholien, wie Matthäi sagt, zu den ältesten gehören, ist unleugbar; wären sie jünger, so würde wohl Oekumenius mehr benutzt seyn.

Aus der Lat. Kirche sind nur zwey Auslegungen zu den Joh. Br. aufzuweisen: die Tractatus X. von Augustin zum

*) S. Noesselt (Augustin) de catenis Patrum Graecorum §. VII. und Rosenmüller Hist. interpret. Tom. IV. p. 343.

ersten Joh. Br. bis Cap. 5, 3. *), und die **Expositiones in omnes epistolas Ioannis** in der Expos. super epp. cath. von Beda Venerabilis (735) **). Jene, in unserm Commentar bereits benutzt, sind in der bekannten Homilienform geschrieben, und mit den Tractaten über das Ev. d. Joh. an exeget. Gehalt und Werth nicht zu vergleichen. Diese, meistentheils wörtlich aus jenen entlehnt. enthalten nichts ausgezeichnetes. Vielleicht benutzte Beda auch die uns fehlenden Tractate Augustins über 5, 5—21. Die Erklärung von 5,16. von der Todsünde ist rein Augustinisch. Sie findet sich aber wörtlich so in Augustins Schrift **de Sermone Domini in monte sec. Matth. lib. 1. Cap. 22. § 73.** Möglich also, daß Beda, was er von Augustins Erklärungen Joh. Stellen hie und da zerstreuet vorfand, sammelte, und von 5, 16. an keine zusammenhängende Erklärung Augustins mehr vor sich hatte. Merkwürdig ist, daß er die unechte Stelle 1 Joh. 5, 7. nicht hat. Woher Beda die eben so wenig bedeutenden Erklärungen zu 2 und 3 Joh. genommen habe, oder ob sie als seine eigenen anzusehen seyen, ist schwer zu sagen. Des Didymus enarratio scheint er gar nicht gekannt zu haben.

---

*) Opp. Tom. III. p. 826 sqq.
**) Opp. ed. Colon. Tom. V. p. 727. sqq.

Nachträgliche Bemerkungen.

Zu S. 47. Schon Ioach. Oporinus in seinem Commentar: prima Ioannis epistola nodis liberata, Goetting. 1741. 4. bekämpft den Irrthum von der Zusammenhangslosigkeit des ersten Briefes. Ihm stimmt völlig darin bey Heumann in der Hepdomas Ioannea h. e. explicatio septem locorum primae Ioan. epistolae p. 2. (Nova sylloge P. II.) Dieser bemerkt außerdem über die Auslegung des Br.: admixtum autem esse summae huius epistolae dulcedini nonnihil amari, negari non potest. Ea dico loca, quorum sensum non statim capimus, et quae etiam saepius relecta nostram fugere videntur intelligentiam. Hinc tantae interpretum discordiae. Nos autem clavem hanc harum obscuritatum esse putamus, ut observetur, realem magis quam verbalem esse Ioannis eloquentiam. Quare, eam qui legit, non tam ad ipsa verba, quam ad scopum eius, ad antecedentia et consequentia, ad rem ipsam, quae tractatur, intentissimam tenere debet mentis suae aciem.

Zu S. 52. Heumann sagt a. a. O. über des Briefes Zweck kurz und richtig: paraenesin esse ad fideles in communione cum patre ac praesertim cum filio constanter retinendos tendentem.

Zu S. 169. Vergl. Judasbr. V. 11. ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν, wobey Oekumenius die Bemerk. macht: ὁδῷ τοῦ Κάϊν, τουτέστι διὰ τῆς ἀδελφοκτονίας. Clemens Alex. erklärt in der Homilie τίς ὁ σωζόμ. πλούσιος Cap. 37. die Stelle 1 Joh. 3, 1. πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθροποκτόνος ἐστί — so: ὁ μὴ φιλῶν τὸν ἀδελφὸν ἀνθρωποκτόνος ἐστὶ σπέρμα τοῦ Κάϊν, θρέμμα τοῦ διαβόλου — —.

Zu S. 204. Ueber ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, vergl. Kypke observationes sacrae zu d. St., wo aus Demosthenes und Plutarch ähnliche Gebrauchsweisen des ἔχειν mit d. Acc. in der Bedeutung von continere, coniunctum esse angeführt werden.

Zu S. 255. Zeile 1. Zu 1 Joh. 5, 16. ἁμαρτία πρὸς θάνατον vergl. Hebr. 6, 4—8.

Zu S. 245. 246. Clement. Paedag. lib. II. Cap. 7. werden die Worte εἰρήνη σοι als ein Citat aus 3 Joh. 15., wenigstens als eine Anspielung darauf, betrachtet. Aber es kann auch seyn, daß Clemens dabey gar nicht an

den Schluß des dritten Joh. Br. dachte, und nur gewöhnliche Christliche Wunschformel im Auge hatte. Der Zusammenhang läßt gar kein Citat vermuthen. Es heißt: ἀπίστω δὲ καὶ ἡ φιλονεικία, κεγὼ πίκης ἕνεκεν λόγων· ἐπεὶ τέλος ἡμῖν ἡ ἀταραξία· καὶ τοῦτο ἄρα ἐστὶ τὸ: Εἰρήνη σοι! —

Druckfehler.

Seite	23	Zeile	11	v. u. lange ſtatt ange.
—	24	—	6	v. u. ſeyn. — ſeyn (ohne Punct)
—	25	—	10	v. u. Gemeindekreis — Gemeindenkreis.
—	43	—	18	v. u. wolle er ſie nur im Allgemeinen — er ſie nur im Allgemeinen wolle.
—	46	—	16	v. u. Brüder liebe — Brüderliebe.
—	85	—	7	v. u. ὃ — ο.
—	112	—	2	v. u. Nebenbedeutung — Nebenbedeut.
—	185	—	4	v. u. wahrſcheinlich iſt, — wahrſcheinlich, iſt.
—	191	—	3	v. u. αὐτοῦ — αὐτοὺ.
—	207	—	21	v. o. ſind — ſich.
—	230	—	5	v. u. ἴδῃ — ἴδῃ.
—	239	—	12	v. u. erwieſe — erweiſe.
—	271	—	8	v. u. V. 2. — V. 2.

Bonn, gedruckt bei C. F. Thormann.

5607 044

~~DEC 10 1995~~

FEB 10 1996

3 2044 029 867 488